José María Vigil



Aunque es de noche

La «hora espiritual» de América Latina en los 90

I.H.C.A., Fax: 505 - 2- 772583
Managua, Nicaragua
Primera edición, Mayo 1996
Dibujo de Portada: Maximino Cerezo Barredo
Impreso y hecho en Nicaragua
Impresiones Helios, Telefax: 505 - 2 - 494649

José María Vigil

Prólogo
Pedro Casaldáliga

Aunque es de noche

Hipótesis psico-teológicas sobre la «hora espiritual» de América Latina en los 90

Indice

Capítulo Tercero: ACTUAR

Conclusión:

Apéndices:

Prólogo
«De noche y de día a la vez»

Prólogo

«De noche y de día a la vez»

Ya sabemos que los pueblos -y las Iglesias- tienen su hora. La coyuntura ha pasado a ser, entre nosotros, una referencia, teórica y práctica, familiar. En la iglesia católica, bastante recientemente, por cierto, hemos descubierto "los signos de los tiempos", gracias sobre todo al Concilio Vaticano II. Los cristianos y cristianas deberíamos haber aprendido mucho antes la lección evangélica acerca de la "hora".

Vigil nos advierte en esta obra que los pueblos y la Iglesia (hablo ahora ya de la Iglesia de Cristo y me refiero a todas las Iglesias) tienen también su psicología. Y ahí, en esa psicología colectiva, podrán aflorar todo tipo de entusiasmos y esperanzas, o de psicosis y neurosis, de salud espiritual o de patología gregaria.

La "hora espiritual", el estado de ánimo, de Nuestra América, como reconoce Vigil haciéndose eco más que de la opinón pública continental, del sentimiento continental, es de derrota, de "después de", de callejón aparentemente sin salida, de perplejidad total. (El sociólogo y militante cristiano, Plinio Arruda Sampaio, nos confidenciaba recientemente, en un encuentro ecuménico de obispos y pastores, que nunca como ahora había sentido, simultáneamente, la perplejidad por un lado, y la certeza radical por otro. Ya es una buena pista esa actitud del sociólogo. Caben juntas las dos cosas).

Esa perplejidad de la hora espiritual del Continente fácilmente se ve tentada a condenar o por lo menos a minimizar de modo drástico las mejores aspiraciones y luchas del pasado, tan reciente, tan heroico, como utopías absurdas; y consecuentemente -porque el pasado condiciona el porvenir- se ve tentada también a renunciar a un futuro utópico, de identidad propia, siempre

mejor que el presente, y alternativo a esa monstruosidad neoliberal que se nos impone, como el ideal "fin de la historia" humana, además. (Por su experiencia histórica y por su vocación de futuro, la verdadera humanidad habrá de ser siempre alternatividad al *status quo*).

Yo pienso que, en el Continente, vivimos, con una virulencia más sofisticada, eso sí, una especie de complejo de "dependencia" fatal, sin vuelta. No acabamos de escarmentar. Con demasiada facilidad creímos, un día, que la "dependencia" ya no explicaba nada de nuestra situación de países subdesarrollados. Y en realidad, como sub-América y como Tercer Mundo, seguimos siendo pura dependencia -oficialmente hablando- y además para una exclusión mayoritaria. Antes, nos parecía que dependíamos para desarrollarnos y llegar a ser un día como los "primeros y grandes" eran. Hoy estamos sintiendo que dependemos para "ser o no ser"; para no ser, la inmensa mayoría, cada vez más empobrecida, excluida ahora, sobrante.

Es de noche todavía, dice Josemari. De la "noche oscura de los pobres" -y de sus aliados, naturalmente-, hablábamos Vigil y yo en un texto circular reciente. Negar esa noche sería negar la evidencia, y rendirse consiguientemente al miedo o a las sombras. Sería negar el desafío. Renunciar a las nuevas luchas y esperanzas. En cristiano, sería, o creer que ya no hay más Reino, o despojarlo de su cruz. Nuestra dramática situación de pobreza y exclusión crecientes; la violencia institucionalizada y marginal (la violencia como economía, incluso); el egoísta "sálvese quien pueda", la postmilitancia y quizás postsolidaridad, el pragmatismo interesado y miope, desclasado, individualista, francotirador; la desestructuración del Estado, con la real negación de la sociedad estructurada en convivencia y reciprocidad; el desconcierto de partidos y sindicatos de izquierda; la involución de las iglesias y el estallido de fundamentalismos y alienaciones pseudorreligiosas... todo ello, en el contexto mayor del mundo todo y no sólo de nuestro Continente, puede describir con trazos impresionistas la noche que nos envuelve.

Pero... hay "peros" que maduran; hay noches embarazadas de día. Sigue siendo día, o empieza a serlo otra vez, y de otro modo, "aunque es de noche". (El verso es de Juan de la Cruz, claro, y para el poeta místico la noche venía cargada de luz, de encuentro, de vida; siempre al socaire de "los levantes de la aurora").

Los mismos teóricos o "teólogos" de esa idolatría dominante van detectando progresivamente las grietas inevitables del "muro" neoliberal. Y la experiencia de las políticas serviles de nuestros propios países nos van dando la razón acerca del inevitable fracaso de ese capitalismo totalitario, homicida ahora, suicida después. El mercado total no puede ser el futuro de la humanidad.

El teólogo holandés Schillebeekx, en el tercer volumen -"La humanidad, relato de Dios"- de su trilogía teológica, postula insistentemente la condición de co-creaturalidad y de co-humanidad que definen, por voluntad del Dios de la Vida, nuestra frágil y gloriosa condición humana.

Aunque siga siendo de noche y sean cuales fueren las noches que todavía nos esperan, porque caminamos en el tiempo, podemos y debemos "crear" utópicamente (como divinamente) y "convivir" co-humanamente (como ya escatológicamente). Ni por humanidad, ni por fe religiosa, podremos aceptar nunca la fatalidad como destino, o la exclusión como programa social.

Vigil tiene razón en contestar la ingenuidad pasiva de aquellos/as que aceptan que ya pasó la hora de la utopía y de la militancia, que el paradigma ahora debe ser otro: ¿más *light* ?, ¿más débil?, ¿más posmoderno?

Hoy más que nunca, por esa tentación de fracaso o de acomodación que nos acecha, debemos preguntarnos y responder vitalmente: ¿Será que ya no tiene validez el paradigma de la co-humanidad, en igualdad fraterna, en identidades libres, en solidaridad complementaria? ¿Será que ya no tiene validez el

paradigma definitivo del Reino? Y, traduciendo esos dos paradigmas máximos -que acaban siendo uno solo- en los compromisos prácticos ineludibles, ¿será que ya no tiene validez el paradigma militante de la opción por los pobres y la liberación de las personas y de los pueblos? Una vez más y por inercia tradicional, nos estamos sometiendo al colonialismo de dependencia: esta vez, a un colonialismo económico, social, cultural y "espiritual"; sin futuro para nosotros, en el futuro de ellos.

Espero que este libro, tan incisivamente coyuntural de José María, sea como el grito de alerta y de esperanza del centinela de Isaías: ¿"Qué hay de la noche", hermanos, hermanas?

Aunque es de noche todavía, forcemos siempre el Día Nuevo -en la esperanza, con utopía, militantemente- contra el poder de esta noche. Para el Día de la universal Solidaridad fraterna.

Pedro Casaldáliga
Obispo de São Félix do Araguaia,
Mato Grosso, Brasil.

Resumen

La obra se estructura en tres partes, según la clásica metodología latinoamericana.

En el primer capítulo tratamos de aproximarnos a la realidad del Continente haciendo una descripción de la «hora espiritual» que vive como fruto acumulado histórico de las últimas décadas.

En el segundo capítulo se echa mano de varios recursos teóricos para iluminar esa «hora». Estos recursos se toman de la Psicología y de la Teología.

a) en cuanto a la psicología, apoyándonos en el *Psicoanálisis Social* hacemos plausible la hipótesis de que América Latina padece en este momento una «enfermedad social». Apoyados en la escuela Psicológica del *Conductismo*, tratamos de establecer que dicha enfermedad social es la «depresión psicológica», y establecemos un paralelismo comparativo entre los rasgos de la depresión individual y los rasgos de la «enfermedad psicológica» del Continente.

   Apoyados en el *Cognitivismo* nos acercamos a los procesos cognitivos de la depresión, para tratar de intuir una salida terapéutica mediante el influjo en las estructuras dinámicas cognitivas que subyacen en la vida ideológica psicosocial latinoamericana.

b) en cuanto a la teología, tratamos de mostrar la dimensión cognitiva de la religiosidad y de la teología, así como de la crisis latinoamericana, para tratar de describir el papel terapéutico que la religión en general y la teología en particular pueden jugar en esta hora.

El tercer capítulo, trata de volver la mirada hacia la práctica, concretando ese papel terapéutico desde un acceso tripartito: sobre los pensamientos, sobre las emociones y sobre la realidad histórica.

La conclusión resume, a partir del símbolo de los discípulos de Emaús, todo el contenido de este libro.

Los apéndices aportan elementos complementarios.

Introducción

Introducción

Los cambios que ha sufrido la coyuntura mundial en los últimos años han supuesto un cambio radical para las perspectivas populares. Todo un horizonte de utopías y esperanzas parece haberse venido abajo. El «cambio de época» ha sido demasiado profundo como para no causar una conmoción en la conciencia, en la esperanza y hasta en la salud mental de grandes sectores de la población. Muchos militantes políticos, ex-combatientes, líderes de base, políticos, educadores populares, agentes de pastoral, intelectuales... han sentido cómo las grandes convicciones y utopías que durante muchos años constituyeron el suelo firme sobre el que construyeron sus vidas -por las que realizaron acaso hazañas verdaderamente heroicas- han desaparecido bajo sus pies. No pocos, quizá los más débiles psicológicamente, o los que más habían arriesgado en el empeño, han pagado en su propia carne con crisis y trastornos éticos, psicológicos o sicosomáticos. En esa situación se sienten sin un suelo sobre el que apoyarse, enteramente desprotegidos, y urgentemente necesitados de una reinterpretación del pasado y del presente, de cara a poder reconstruir la esperanza y un sentido que les permita seguir viviendo. La «hora psicológico-espiritual» que vive el Continente es compleja y delicada.

Nuestro estudio se sitúa dentro de esta realidad y en esta perspectiva. Quiere ser en primer lugar una palabra para estos hermanos militantes. Y quiere también hacer una aportación modesta al diálogo y al discernimiento continental sobre los desafíos de esta hora que estamos viviendo.

Lo subtitulamos como «hipótesis psico-teológicas sobre la hora espiritual de América Latina en los 90». Más que una tesis demostrada se trata de unas hipótesis aventuradas, adivinadas por intuición en el cruce de la confluencia entre el análisis psicosocial y la reflexión teológica.

«Aunque es de noche», todavía, es necesario velar, no dormir, caminar, y mirar atentamente a las estrellas, para ver y agradecer las muchas luces que iluminan la oscuridad. Aunque es de noche, podemos hacer de ella «una noche clara como el día», porque es «de noche y de día a la vez».

Escribo desde Nicaragua, que, si bien ha sido durante años -y en alguna medida sigue siendo todavía- un poderoso y emblemático símbolo latinoamericano y una caja de resonancia de los problemas del Continente, no deja de ser un punto de vista concreto y como tal limitado. Siento al escribir «toda la piel de América en mi piel», pero ello no garantiza que la visión continental que aquí se pretende sea más que una arriesgada «hipótesis», como subtitulo este estudio. Es bien probable que la multifacética y variopinta América Latina, aunque perfectamente intuible, sea profundamente resistente a un diagnóstico único y simplificador.

Este pequeño libro puede ser, simplemente, una reflexión en voz alta, sin más pretensiones, situado en un punto muy localizado del Continente. Soy de esto muy consciente, pero no quiero por ello acobardarme y callar por timidez o demasiada exigencia. Es, en todo caso, con toda sencillez, una aportación más, peculiarmente interdisciplinar, que quiere unirse al esforzado trabajo colectivo que por todas partes estamos realizando actualmente en el Continente, no pocas veces incluso en silencio, en esta hora de discernimiento callado y reflexivo.

En síntesis, lo que pretendemos es:

- Trazar un análisis psico-social de la coyuntura espiritual latinoamericana que vivimos.

- Descubrir el papel terapéutico privilegiado que la fe religiosa popular puede jugar en esta coyuntura de cara a los pobres y a todos sus aliados.

- Hacer de esta reflexión un aporte mínimo pero real a la conciencia psicológica del Continente en esta hora.

Nuestro «lugar social» está marcado por la opción por los pobres. Cada lugar tiene su perspectiva. La nuestra es una. Sé que hay otras, contrarias, a las que dejo de lado. No satisfará nuestra visión a quienes miran la historia desde el otro lado.

Este trabajo procede de una monografía de licenciatura en psicología. Ha sido la *Editorial Envío* del Instituto Histórico Centroamericano de la Universidad Centroamericana de Managua quien con su interés por el texto le ha dado el beso que lo ha despertado y lo hace salir a la plaza pública, no sin antes ser adaptado, simplificado y liberado de términos técnicos y de referencias más académicas que podrían haber dificultado su lectura para el gran público. A la editorial y todo su equipo directivo y trabajador nuestro agradecimiento.

José María Vigil, Managua,
Pascua de Resurrección de 1996

Capítulo Primero: VER

La hora espiritual de América Latina en los 90

Capítulo Primero: VER

La hora espiritual de América Latina en los 90

En nuestro trabajo pretendemos «partir de la realidad», para luego reflexionar sobre ella y concluir extrayendo algunas pistas de acción o sugerencias para la praxis. Ese partir de la realidad es el objetivo de esta primera parte.

Siendo fundamental e imprescindible nuestro abordaje de la praxis, tiene, no obstante, su peculiaridad: no nos acercamos a la realidad de esta «hora» del Continente como sociólogos ni como politólogos, sino como psicólogos y como creyentes. Y no nos acercamos a ella desde una pretendida neutralidad respecto a todo interés que no sea científico, sino confesando proclamadamente nuestra comunión con la Causa de los Pobres, a la que queremos servir explícitamente con este trabajo.

Por otra parte, no hablamos aquí como estudiosos que miran la realidad desde fuera, con fría objetividad, sin involucrarse en ella ni sentirse parte de la misma. Ese carácter objetivante del abordaje de la realidad está ausente en estas páginas. La primera persona del plural aquí utilizada no significa una identificación personal del autor con cada una de las experiencias que aquí se refieren -el autor no

ha sufrido en propia carne todo lo que aquí se describe- pero sí significa que lo ha compartido y ha sido testigo de ello «desde dentro».

Aquí, pues, no pretendemos hacer una enumeración de hechos históricos mirados desde la perspectiva histórica o sociológica -lo cual además desbordaría las posibilidades de un estudio como éste- sino un balance global de las repercusiones que ha tenido en la «conciencia popular continental» lo que llevamos de la década de los años 90, mirado desde la citada perspectiva de la psicología y la teología -aunque ésta última parezca estar en esta primera parte menos explícitamente presente-.

«No una época de cambios, sino un cambio de época»

Este slogan, que se ha hecho tan popular y tan tópico, expresa perfectamente la realidad social de la que queremos partir.

Desde hace tiempo la humanidad se ha venido habituando a convivir con los cambios. Los últimos siglos han registrado varias "revoluciones": la antropocéntrica del Renacimiento, la científica de los siglos XVI y XVII, la industrial del XVIII... Todos los campos de la actividad y del pensamiento humanos han estado sujetos a mutaciones constantes y profundas. Queriendo describir caracterizadamente esta época se decía, ya por los años 60, que la aceleración que la época moderna experimentaba era tal que ya no siempre le era posible al ser humano actual seguir su

ritmo[1]. La velocidad del ritmo de los cambios históricos se acelera de un modo «exponencial», se dice comúnmente con una luminosa metáfora matemática. Con tal aceleración, no es posible expresar, fuera de la metáfora, cuál pueda ser la velocidad de cambio que estamos viviendo treinta años más tarde, hoy, en la actualidad.

En torno al año 89-90 ocurrieron también muchos cambios, que en un primer momento pudieron pasar desapercibidos. Lo que después se ha visto con claridad es que aquéllos, no fueron simplemente unos cambios más entre otros, dentro de la ya casi acostumbrada *época de cambios*, sino unos cambios que produjeron un cambio dentro del cambio: un *cambio de época*.

Casi de golpe, amanecimos en un mundo nuevo. El siglo XXI se anticipó abruptamente. El cambio oficial de siglo, lo que se producirá en el paso del 31 de diciembre de 1999 al primero de enero del año 2000, será mucho menos significativo, menos profundo y menos cambiante que lo que ocurrió en torno a los años 89-90. El verdadero «cambio de siglo», el «cambio real de época» lo recordará la historia como datado en torno a los años 1989-90.

Lo más llamativo de los cambios que nos hicieron pasar página histórica -ya lo sabemos- fue el derrumbe del llamado socialismo real del Este europeo, junto con la derrota electoral de la revolución sandinista en Nicaragua y el comienzo de la reversión de los procesos revolucionarios centroamericanos.

---

1. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo, nº 5.

En pocos meses cambió el mundo, cambió Centroamérica, cambió Nicaragua. Y ese cambio dentro del cambio se fue desplegando imparablemente dentro de la década de los 90. Era un tiempo nuevo, un cambio de época, un mundo distinto. Sólo poco a poco iríamos descubriendo todas sus virtualidades, y las reacciones que produjo fuera y dentro de nosotros. A esta experiencia mundial, tal como fue vivida desde América Latina, es a la que queremos acercarnos.

La derrota electoral en Nicaragua

Para comenzar el abordaje de este cambio de época con un simbólico mojón latinoamericano, vamos a evocar en primer lugar la derrota electoral del Frente Sandinista, el 25 de febrero de 1990.

La noche del 25 de febrero de 1990, al compás del recuento de los resultados electorales, supuso un shok para toda Nicaragua. La noche de aquel día pareció ser la noche de los tiempos. Amaneceríamos, desvelados, a un día nuevo, que despedía el aroma desconcertante de su incerteza, su rara novedad. Managua entera y toda Nicaragua exteriorizaron su extrañeza. No hubo celebraciones de la victoria electoral. Nadie salió a la calle. Un silencio elocuente cubrió sus calles desiertas. Todos nos hacíamos las mismas preguntas: ¿qué va a pasar?, ¿se acabó la revolución?, ¿continuará?, ¿«aquí no ha pasado nada»?, ¿entramos en una etapa nueva?

El paso de los días y hasta de los años iría contestando nuestras preguntas, a la vez que nos iría desgranando, también, una a una, sorpresas y novedades acumuladas en la oscuridad de aquella noche que había marcado en nuestro país el «cambio de época».

Aunque los primeros análisis que se hicieron afirmaban -intentando digerir la novedad de la situación- que «la revolución sigue», que «sólo ha cambiado el gobierno», que ahora vamos a pasar a «gobernar desde abajo» (o sea: «se ha perdido el gobierno, no el poder [popular]»), la verdad es que pronto nos daríamos cuenta de que la derrota electoral, la pérdida de elecciones iba a comportar el desmoronamiento de muchas realidades. Y, al socaire de la sorpresa doméstica, en Nicaragua nos fuimos haciendo a la idea de que también en todo el mundo las cosas habían cambiado profundamente.

Los principales rasgos del cambio

Pero para no perder la perspectiva continental, hagamos un elenco de los principales rasgos del «cambio» evocando solamente los más llamativos, como en «titulares», tal como la opinión dominante de los medios de comunicación los presenta habitualmente:

- *Se acabó la era de los bloques: hemos llegado a un mundo unipolar, sin contrincante.*

- *Se acabó el ciclo de las revoluciones antiimperialistas. Hay que convivir con el Imperio. Ya no tiene sentido hablar de «imperio» ni de «antiimperialismo».*

- *Se desmoronó el socialismo real. No hay alternativa al capitalismo. «Fuera del capitalismo no hay salvación».*

- *Hemos llegado al «final de la historia». Todo lo que venga en el futuro ha de ser «más de lo mismo», evolucionado o mejorado, pero siempre dentro del marco del sistema, que ya es el definitivo*[2].

- *Triunfó el capitalismo, en el neoliberalismo. Es el único que produce riqueza. Es el que va a salvar al mundo por el tradicional «efecto cascada», que primero exige un tiempo de almacenamiento de riqueza «arriba», antes de que rebose y se derrame hacia abajo...*

- *Se impone el «mercado total», que se ha evidenciado como la mejor fórmula económica. Todo es objeto de mercadeo, todo se compra y se vende, nada se debe subsidiar. Sólo así estaremos en condiciones justas y equitativas: ganará el que más trabaje, el que más produzca, el que mejor venda. Quien no sepa competir quedará marginado, se excluirá a sí mismo.*

- *Las ciencias sociales están en crisis, desorientadas, sin vislumbrar otra salida que la del omnipresente neoliberalismo.*

- *Lo que se ha vivido en las décadas pasadas ha sido un «sueño ideológico» un romanticismo revolucionario carente de base que se ha eviden-*

---

2. «Ha llegado el orden óptimo, el punto último de la historia del mundo. Sólo nos queda perfeccionar lo conseguido, defenderlo y fomentarlo». Francis FUKUYAMA, *The End of History, en The National Interest, 16/1989.*

ciado a estas alturas como sencillamente inviable.

Todos estos «descubrimientos» cargaron pesadamente nuestra conciencia. Como una segunda losa que caía sobre nuestras esperanzas. No era sólo Nicaragua; era todo el mundo el que giraba a la derecha, olvidaba la memoria y quemaba las utopías. La atmósfera se hacía irrespirable para todos los que estábamos acostumbrados a un determinado mundo espiritual de mística de utopías y valores por los que dar la vida: transformación de la historia, soberanía nacional, antiimperialismo, liberación de los pobres, revolución...

Todos estos valores, esta forma de ver el mundo parecía haber llegado en su momento para quedarse, para no irse ya nunca más. Una cierta concepción mecánica de la histórica hizo pensar que la revolución y los avances de la causa de los pobres eran irreversibles. Su «derrota» parecía un fantasma imposible paseándose por los diarios y los noticieros, un círculo cuadrado hecho realidad increíble.

Pero las grandes decepciones existenciales tuvieron muchas veces su base más firme en las decepciones sufridas en lo más básico y vital: el trabajo y la economía en general. Refirámonos brevemente a alguno de estos aspectos.

El desmonte de una sociedad revolucionaria

A la fecha de las elecciones el ejército contaba con unos 100.000 hombres sobre las armas. Ya en las primeras semanas del nuevo gobierno de Doña Violeta se anunció que en los primeros seis meses sería reducido al 45 % de su tamaño. Un año y medio

después el ejército se había reducido a 22.000 hombres y era uno de los más pequeños de Centroamérica. Esta transformación produjo unos 80.000 exmilitares. Sólo por este capítulo, 80.000 familias que pasaron al desempleo, y sobre todo, a una nueva experiencia del mundo para la que no estaban en absoluto preparadas.

El caso de la reducción del ejército fue especialmente dramático en este aspecto psicológico, pues se trataba de un ejército sumamente concientizado políticamente, que había sido creado a partir de cero, tras la huida de la vencida «Guardia Nacional», e imbuido de una mística profundamente altruista. Era el heredero histórico del «pequeño ejército loco» de Sandino, del «ejército defensor de la soberanía nacional», un ejército que había vivido continuamente en alta tensión contra una «guerra de agresión», tensión que sólo había podido mantener con un fuerte alimento ideológico y utópico, con toda una mística en torno a la defensa de la soberanía del pueblo, la salvaguarda de la revolución, el antiimperialismo...

Junto con toda esta mística, el ejército también vivía, sin duda, los efectos inevitables de la presión de un momento de «guerra de agresión»: una cierta glorificación de las armas y de lo militar, la experiencia de constituir la columna más fuerte para la sobrevivencia de la soberanía del país, la impresión de estar participando en un poder social supuestamente irreversible... les otorgaba una sensación psicológica de seguridad social a la vez que les hacía proclives a la tentación de prepotencia.

Por otra parte, la misma experiencia de la lucha, de la guerra, de la sangre, de los muertos, los mutilados de guerra, del riesgo extremo que todo ello conlleva, les hacía sentirse avalados por unos méritos que nunca el país -pasara lo que pasase- podría dejar de reconocer y agradecer «eternamente»...

Pero el cambio de gobierno del 25 de abril de 1990 en Nicaragua era algo más que un simple paso en la alternancia en el poder en cualquier país que elige su gobierno en las urnas. El cambio de gobierno era, precisamente, el «cambio de época» dentro de la época de cambios, y sus efectos se hicieron sentir especialmente en el estamento militar. 80.000 militares, muchos de los cuales tenían en su hoja de servicios la «antigüedad» misma del ejército, o que habían arriesgado efectivamente su vida, fueron despedidos. No es difícil imaginar los dramas interiores - psicológicos, afectivos, ideológicos, espirituales, personales y familiares...- que hubieron de experimentar quienes sintiéndose en la situación psicosocial descrita, pasaban a constatar, prácticamente de la noche a la mañana, que todo aquel mundo de seguridad y de mística habían perdido su apoyo social institucional.

Más grave aún es el caso de los lisiados de guerra[3]. En los años anteriores se les había prometido privilegios sociales grandes y definitivos y no dejaron de constituir siempre un grupo social beneficiado por el reconocimiento oficial del Estado. Ahora vieron todos esos privilegios abruptamente suprimidos, quedando sumergidos en la mayor de las indefensiones aquellos jóvenes que, después de los caídos, eran los que habían pagado con su propia carne en la defensa de las Causas que se jugaban en Nicaragua.

Igualmente, aunque con unos planteamientos interiores totalmente distintos, hay que hacer mención a todo un sector nicaragüense que también sufrió primero la guerra y después la

---

3. Aunque se carece de datos estadísticos precisos, se calcula en 11.500 el número de los lisiados de guerra en Nicaragua, que tenían entre 20 y 30 años de edad en 1990. El 65% de ellos combatió en las filas sandinistas y el 35% en las de la Resistencia. El 64% del total son de origen campesino. Cfr «Envío» (diciembe 1995).

decepción en la consecución de sus objetivos, aun cuando oficialmente se consideraron vencedores en las elecciones de 1990: los alzados en armas miembros de la contrarrevolución nicaragüense. «En la década de los 80 el campesinado en Nicaragua fue a la vez sujeto y objeto de la confrontación armada y fratricida, pero no fue quien la provocó; los autores fueron otros, y estaban en Wasington»[4]. Representará para siempre una de las mayores crueldades de la historia de Nicaragua el hecho de que el gobierno que más quiso hacer por el campesino, fuera el mismo que tuvo que enfrentarse con él en una guerra cruenta, entrando en conflicto con el mismo sujeto histórico que la revolución sandinista pregonaba representar. Fue un desencuentro hístórico, una contradicción absurda alimentada desde fuera y secundada por los errores internos. El resultado fue el mismo: sufrimientos absurdos que nunca debieron haber existido y a los que difícilmente se puede encontrar una respuesta explicativa.

En todos estos casos no es posible imaginar los traumas personales, las rupturas familiares, las decepciones, los muchos casos de sentimientos de frustración, de sentirse víctimas de la ingratitud, de la traición y del desamparo, que todos estos hechos producen en las personas afectadas y sus familias.

Pero todos ellos no eran los únicos nicaragüenses que se sintieron psicológicamente decepcionados con el «cambio de época».

---

4. Alejandro BENDAÑA, *Una tragedia campesina. Testimonios de la Resistencia*, Editora de Arte, Managua 1991, 271 pp

El castigo socio-económico del desempleo

El Estado nicaragüense era un organismo muy crecido, a pesar de la reducción que ya los mismos sandinistas habían emprendido en 1989; el ejército sólo era uno de sus elementos más significativos. Se trataba de un Estado-patrón, que gestionaba gran parte de la economía nacional. La implementación de la transformación del Estado por parte del nuevo gobierno, transformación que significativamente fue llamada «adelgazamiento» del Estado, dio al traste con muchas empresas estatales y paraestatales, y produjo miles de desempleados.

En el campo de la iniciativa privada, son miles las pequeñas y medianas empresas que se han destruido en Nicaragua con el efecto concentrador que el neoliberalismo produce en la economía.

Según las cifras oficiales, en 1996 la sociedad nicaragüense tiene un desempleo y subempleo del orden del 58%. En alguna ciudad (León por ejemplo) se llega al 75% y al 85% (en Bluefields). Las cifras reales pueden ser más altas.

Ante cifras de este grosor cabe preguntarse: ¿hasta dónde aguanta una sociedad, hasta qué cifra de desempleo? ¿Hay un punto a partir del cual se produce la «explosión social»?

Explosiones sociales debidas a la pobreza económica no son algo nuevo en el Continente. Podemos recordar los asaltos a los expendios de alimentación en Rio de Janeiro y el «Caracazo»[5]. Hoy día, siete años más tarde, no parece haber

---

5. El 27 de febrero de 1989, en Venezuela, con 5000 muertos.

entrado en letargo, sino en un ciclo de explosiones contenidas pero recurrentes y, en todo caso, amenazadoras. Cuando redacto estas líneas está de actualidad en los medios de comunicación la rebelión de funcionarios en la sureña provincia argentina de Río Negro, actualidad que no debería hacer olvidar una larga serie de anteriores explosiones sociales argentinas: Santiago del Estero, Jujuy, Salta, Tucumán, Tierra de Fuego y Córdoba. Los analistas achacan el malestar social fundamentalmente al plan económico, que aunque ha reducido la inflación[6] al 8% anual ha subido el desempleo al 18,6%, el índice más alto de la historia de Argentina.

Evidentemente -y para responder a la pregunta que acabábamos de plantearnos- el índice de desempleo que puede aguantar una sociedad como la argentina es mucho menor que el que puede aguantar o está aguantando la sociedad nicaragüense[7].

En ese punto es decisivo el componente psicológico: las expectativas de los ciudadanos, las exigencias sentidas u olvidadas de la dignidad humana, la capacidad o insensibilidad para la indignación ética, la experiencia habida de luchas logradas o fracasadas... Una sociedad puede aguantar pacíficamente con unos índices sociales mucho más deteriorados que los de otra, si en su conciencia psicológica ha sido introyectado, por ejemplo, el convencimiento de que «no hay salida», de que «cualquier remedio va a ser peor que la enfermedad», de que «no hay nadie

---

6. La inflación argentina galopante o hiperinflación fue durante algunos años conocida en el mundo entero, y su reducción al índice actual es un evidente triunfo, aunque para muchos es pírrico, a la vista del precio que por ella tiene que pagar el país.

7. Estimaciones económicas no oficiales calculan en un 27% el desempleo argentino en 1996.

en quien poner nuestra confianza para que saque el país adelante», o de que «a mí lo único que me importa es sobrevivir».

Hoy día los índices económicos de no pocos países del Continente han retrocedido a los niveles de la década de los 60. Nicaragua en concreto es el único país del mundo en el que el ingreso per cápita es un 59% más bajo en 1994 que en 1960, que resulta equivalente al de 1945 (un retroceso de 50 años); su crecimiento económico per cápita continúa siendo negativo, y después de cinco años de paz este crecimiento negativo es aún un 40% inferior al de 1985, cuando el país estaba en plena guerra. Un país potencialmente rico, pero con un 60% de desempleo y más del 70% de la población bajo niveles de pobreza[8]. Y si bien el caso de Nicaragua es dramático, no es excepcional, sino más bien simplemente simbólico de la realidad continental global.

Y surge entonces la pregunta: si hoy el Continente está mucho peor que hace dos décadas, ¿cómo es que está «relativamente en paz», en comparación con el ambiente social de aquella década de ebullición prerrevolucionaria. ¿Cómo es posible que siendo mucho más grave la situación social, sea mucho más leve -aparentemente al menos- la ebullición social? La razón hay que buscarla en el mundo del corazón y de la cabeza, en la «hora psicológica y espiritual» del Continente. Volveremos sobre el tema.

En todo caso, y para concluir este punto del desempleo, podemos decir que él es siempre un factor traumatizante para la persona individual y para la sociedad misma, es un factor que de por sí conduce a la explosión social, y que, si no la produce, ello

---

8. Datos de Javier Gorostiaga, *El sistema mundial: situación y alternativas. La experiencia, la visión y las propuestas desde las víctimas*, UNAM, México 1995, pág. 18.

se debe al «factor psicológico»[9] individual y/o social, por el que la sociedad está convencida de que ése es el camino (positivamente), de que no hay alternativa, o no merece la pena intentarla (negativamente).

La descomposición del aparato del poder

Muy poco después de la derrota electoral se manifestó la división en el interior del partido sandinista. La fortaleza del partido -admirada hasta entonces incluso por sus enemigos- comenzó a debilitarse por dentro mismo, desde la cúpula misma de su «Dirección Nacional» hasta la base de la militancia. En cuanto a la unidad y cohesión del partido pronto se podría decir: «contra EEUU estábamos más unidos». La incipiente división no pudo ser atajada, las heridas que se produjeron no fueron curadas a tiempo sino que, al revés, se profundizaron, hasta llegar a la ruptura en un ambiente de insultos mutuos y fuertes descalificaciones morales.

Todo pareció indicar que la cohesión y la unidad del partido sandinista se apoyaba, en buena parte, en la colocación de sus militantes dentro de la infraestructura económica del Estado

---

9. Este «factor psicológico» es la pieza clave que permite el avance del neoliberalismo. Si en las décadas pasadas se decía que la «hegemonía» (en el sentido gramsciano) la llevaban los movimientos populares, la hegemonía actual es llevada por el neoliberalismo transnacional y elitista. Este factor psicológico, introyectado tanto en las personas individuales como en la conciencia del conjunto de la sociedad, funge como el mejor aliado del neoliberalismo, que apacigua la sociedad y eleva su nivel de tolerancia.

y, en todo caso, en el disfrute mismo del poder político[10].
El que fue el partido más sólido y mejor organizado de Nicaragua, que llegó a desbordar prácticamente el país, se fue debilitando poco a poco. La pertenencia al partido en muchos casos había estado llevando aparejado un medio de vida dentro de la estructura del Estado, o del ejército o de los servicios públicos civiles. Por eso, la derrota electoral supuso también para un buen número de nicaragüenses la pérdida de su medio de vida. Ser miembro del partido dejó de tener desde entonces el aliciente económico...

Tomás Borge declaraba que la pérdida del poder y el correspondiente abandono del control del aparato del Estado hizo que *el partido dejara al 90 % de los militantes sin el medio de* vida con que antes se sustentaban y se sentían motivados a entregar la mayor parte de su tiempo al partido.

Mucho daño hizo en Nicaragua el hecho denominado como «la piñata». La corrupción hizo acto de presencia de un modo nunca antes visto en una revolución que había sido presentada hasta entonces como modelo de ética y de utopía, como abanderada de «el hombre y la mujer nuevos». El principal daño fue, desde luego, moral. Se manchó una página que hasta entonces se pretendía limpia. El argumento de «corrupción» iba a ser a partir de ahora un nuevo argumento en la destrucción de muchas esperanzas.

---

10. Esto vale especialmente para los solidarios internacionalistas que acudieron a Nicaragua cuando los pobres estaban en el poder y la abandonaron cuando lo perdieron; estos solidarios habían hecho la «opción por los pobres» porque los pobres estaban en el poder, no porque eran pobres; consecuentemente, cuando perdieron los pobres el poder, perdieron tales «solidarios» la motivación de su opción: una auténtica «segunda derrota».

La «segunda derrota»

En alguna ocasión he escrito que hablando de la derrota electoral sandinista de 1990 en Nicaragua hay que distinguirla de una «segunda derrota» posterior, adoptando un paralelismo con la «segunda muerte» de la que habla el Apocalipsis. La segunda muerte -según se presenta en ese libro neotestamentario- es peor que la primera. Así, diremos nosotros, la segunda derrota es peor que la primera. La primera fue la electoral, que no dejaba de ser una derrota -en algún sentido al menos- externa al individuo. La segunda derrota es la interior: interior a la persona, psicológica, moral, espiritual; es una derrota sin ruido que acaece cuando un militante en su corazón arroja la toalla y dice: «no puedo más, me rindo».

En Nicaragua, primero fue el susto y el desconcierto, el no poder dar crédito a la derrota electoral de la revolución. Después fueron los lloros y la angustia. Luego la búsqueda de culpables. Más tarde la autoculpabilización. Finalmente la desmovilización, la disgregación, la huida, la amargura... Y al final... la «reinterpretación psicológica, para poder sobrevivir».

En nuestro país, una expresión de esta reinterpretación habría de darse, necesariamente, por la propia idiosincrasia de nuestro pueblo, en la literatura. Daré un ejemplo, que puede valer por muchas ideas. Mónica Zalaquett, esposa del que fue jefe de inteligencia del ejército sandinista en los más crudos años de la guerra, entró de golpe en la galería de los divos de la literatura al presentar su primera novela: *Tu fantasma, Julián* [11]. Una pluma más añeja, y también femenina por cierto, la de Gioconda Belli,

---

11. Vanguardia, Managua 1992, 224 pp

le dio su bienvenida al Olimpo literario con sus comentarios bibliográficos. La novela en cuestión narra la guerra «absurda» en la que se ven involucrados dos hermanos, uno contrarrevolucionario, y otro sandinista, Julián.

> *«El fantasma de Julián -dice Gioconda[12]- es el fantasma de lo que le han y le hemos hecho a Nicaragua, a los campesinos, a los seres inocentes. Es el fantasma de nuestra propia incapacidad como nicaragüenses, como supuestos líderes y políticos, de poner al pueblo y sus sufrimientos antes que las ideas, antes que las consignas y los orgullos. Esta novela nos enfrenta con ese pueblo que actúa sin querer y muchas veces llevado por la resignación ancestral a su propia desgracia, los malditos guiones que se escriben en nombre de "principios" que un día son inviolables y otro negociables, y en los que ellos se ven sumidos contra su voluntad, para alcanzar propósitos que, al final, no significan nada, acaban por no cambiar nada de la esencia de sus vidas pobres y cargadas de miserias... Lo que pesa en este libro es el acto de reconocer cómo las clases políticas de este país, de cualquier bando que seamos, hemos sido incapaces de medir adecuadamente el dolor que les hemos causado a los hombres y mujeres que han pagado con su sangre el precio de nuestras ideas, el precio del fantasma de la libertad que cada cual ha arropado bajo los mantos que más convienen a "la verdad" que cada bando ha proclamado».*

---

12. *Nuevo Amanecer Cultural*, de *El Nuevo Diario*, 27.11.1992.

Según Gioconda -aclamada otrora como una de las divas literarias del sandinismo, emigrada en esta nueva era al paraíso estadounidense- ahora descubrimos que estábamos totalmente equivocados. Todo lo que vivimos en la década pasada fue una lucha irracional por «ideas», no importa cuáles, llevada adelante por «las clases políticas» del país, que escribieron el guión que debían representar los pobres, que son «los que siempre ponen los muertos».

Pero, en realidad, lo que Gioconda Belli, Mónica Zalaquett y todo su coro ideológico-literario están diciendo del pasado no lo dicen realmente mirando al pasado, sino para el presente y el futuro. La «reinterpretación» que hacen del pasado tiene como objetivo crear un nuevo espacio para vivir y para olvidar, para justificar el cambio de rumbo de sus propias personas: la abdicación de aquellos principios que hace unos años consideraban sagrados y absolutos[13].

La mejor manera de romper con aquellos principios que ahora se nos hacen incómodos es declarar inaugurada una era radicalmente nueva, en la que nos sintamos eximidos de sus exigencias éticas, mediante la descalificación de aquellos valores como manipulados por los intereses subterráneos de «las clases políticas de este país».

Reducir aquellas luchas, aquella mística, aquella pasión, todo aquel derroche de testimonio, generosidad y heroísmo de

---

13. No queremos negar lo que la crítica de Gioconda Belli o de Mónica Zalaquett tiene de cierto en lo que respecta al vanguardismo, tanto de la izquierda como de la derecha, el vanguardismo de «las clases políticas de este país», como bien dice Gioconda. Aquí nos centramos en lo que su crítica significa de desorientación y de pérdida del sentido global de la lucha en la que estuvieron comprometidas.

tantos militantes y mártires -a pesar también de tantas miserias humanas...- a una simple «lucha irracional de ideas» llevada a cabo por «las clases políticas de este país», es una vía fácil para «justificar» la decisión de olvidar el pasado y para sentirse exonerados tanto de aquellas exigencias éticas abandonadas, como del remordimiento de haberlas abandonado.

«Es la burguesía elitista e intelectual, que sólo estuvo con los pobres cuando le era fácil y provechoso, pero que ahora, cuando el barco se hunde, abandona y trata de racionalizar su traición», me interpreta un compañero. Es, sencillamente -diría yo- la «segunda derrota», que como la «segunda muerte», es peor que la primera. La primera derrota ocurrió por fuera; la segunda mata el alma.

Esta temática o problemática de la segunda derrota no es sólo nicaragüense o de los países «revolucionarios», sino enteramente continental.

La desestructuración de la esperanza

Consecuencia de todos estos factores es la desestructuración de la esperanza.

La persona es castigada severamente con toda esta transformación de la sociedad y de su «imaginario social»[14]. La

---

14. Sobre este concepto volveremos repetidas veces. Cfr. CASTORIADIS, Cornelius, *A instituição imaginária da sociedade*, Paz e Terra, São Paulo ²1986. BERGER-LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1972. PINTOS, Juan Luis, *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*, Sal Terrae, Santander 1995.

crisis del desempleo deja a las personas, a las familias y a la sociedad toda privadas como de lo más elemental de la vida: la fuente del sustento material diario. La crisis institucional de las organizaciones populares les hace palpar la dura realidad de la impotencia, especialmente dura cuando se viene de un pasado en el que se han saboreado las mieles del «poder popular» y la fuerza de una organización férrea y de una disciplina cuasi militar. La crisis de sentido que aquí simbolizamos como «segunda derrota» les priva del último bien, el que anida en el fondo del alma, aquel por el cual, a pesar de verse externamente derrotados y despojados, pudieran al menos afirmar: «pero no nos arrepentimos, hicimos bien». Con la segunda derrota quedan derrotados «por dentro», dudando de sí mismos, de todo lo vivido, del sentido que tuvo una historia que había sido vivida con tanta pasión y utopía...

Después de esta derrota interior, ¿qué queda?, ¿a dónde agarrarse?, ¿cuál es el sentido?

Quizá ya no queda nada valioso a lo que aferrarse, nada que pueda garantizar que todo lo vivido y sufrido ha tenido un sentido, nada que nos pueda asegurar que, a pesar de todos los desastres de nuestra navegación, por lo menos tuvimos una ruta acertada y valiosa.

Cuando se experimentan estas sensaciones, la persona entera es la que siente que ha sido destruida. Se siente profundamente desorientada. Se queda sin memoria (nada de lo vivido le da sentido) y sin futuro (no tiene a dónde ir). Ya no hay una meta hacia la que encaminarse, ni una Utopía por la que luchar. Sólo queda huir, huir sin sentido, huir del pasado, de la utopía, de la Causa, y de sí mismo.

¿Y hacia dónde huir? Quizá a lo más fácil, a lo más inmediato (y en esto coincidiremos con el posmodernismo, del que luego hablaremos): sólo queda refugiarse en lo inmediato, en el fragmento, en el momento presente, para disfrutar este momento sin preguntarse más, renunciando a las Utopías, a las Causas, a las grandes ideologías, a los «grandes relatos»...

Han sido demasiadas cosas las que han cambiado en estos años. Fueron demasiados valores los que entraron en crisis. Lo que se hundió -para muchos- fue todo un mundo, constituido no sólo por toda una interpretación de la historia, sino por un cuadro axiológico de valores que se habían manifestado efectivamente como capaces de dar sentido a la vida de muchas personas, de toda una generación, de todo un pueblo.

Este fenómeno -la destrucción del imaginario[15] personal, tanto en el campo interpretativo de la historia como en el campo de los valores que dan sentido a la vida personal y social- fue demasiado fuerte para muchas personas y grupos. Su mundo interior se desestructuró, se rompió. Los menos fuertes psicológicamente acusaron la conmoción más agudamente. Las crisis nerviosas, las desorientaciones afectivas y morales, las enfermedades psicosomáticas, las crisis psicóticas, se hicieron relativamente frecuentes.

En Nicaragua, quien más, quien menos, todos tenemos amigos, familiares o conocidos que han pasado por un período de depresión clínica por estas causas. Algunas personas lo han contado públicamente. Muchos otros -quizá incontables- lo expresaron somatizándolo: los infartos y las úlceras de duodeno

---

15. GUMILLA, Centro, *Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario*, en la obra colectiva *Neoliberalismo y pobres. El debate continental por la justicia*. Bogotá 1993, pp 293-323.

y de estómago «por motivos políticos e ideológicos» han sido estos años entre nosotros nada infrecuentes. Los expedientes clínicos en los hospitales y clínicas especializados para dolencias psíquicas y mentales están ahí a disposición de los estudiosos[16].

La mecánica psíquica de las enfermedades psicosomáticas no encierra hoy día ningún misterio inexplicable. La profunda unidad psicosomática que somos hace que los problemas, tensiones y sufrimientos psicológicos y espirituales que vivimos se «reflejen» también en el cuerpo, como ocurre también viceversa.

Y junto a los que «somatizan» su sufrimiento, están los que lo llevan por dentro sin expresarlo, los muchos «lisiados psicológicos, espirituales, morales, afectivos...», que forman parte del inmenso costo humano que nuestros pueblos han pagado por el intento de construir su utopía.

La desestructuración de la esperanza social

Esto que estamos diciendo respecto a la persona individual, es igualmente realidad respecto a la «persona colectiva», la comunidad social[17].

---

16. En Managua es el hospital Miguel Ocón el que reúne en sus archivos la mayor documentación de expedientes clínicos de este género de entre los pacientes sandinistas o revolucionarios. Desconocemos si existe algún hospital que pueda reunir los expedientes de pacientes de signo político contrario.

17. Más tarde nos remitiremos a la teoría del psicoanálisis social para avalar nuestra afirmación.

Algunos datos de la vida social se revelan como síntomas patológicos de una sociedad en la que también se está sufriendo de una desestructuración de la esperanza. Los dramas que vive el conjunto de las personas individuales, acaban reflejándose en el conjunto social, que reacciona de una forma análoga a como lo hace la persona -salvadas las lógicas diferencias de plano y la heterogeneidad de la naturaleza entre el individuo y la sociedad-.

Por empezar entre nosotros, en Nicaragua, el tema del suicidio es sin duda uno de los nuevos síntomas psicosociales de la «persona social» que es el país. Estadísticas proporcionadas por la policía de Chinandega, departamento del noroeste de Nicaragua, en septiembre de 1995 revelan que en esta zona se da un intento diario de suicidio por parte de jóvenes[18]. Afortunadamente, los suicidios consumados son muchos menos, pero la cuantía es tal que induce a contabilizar el dato entre los síntomas psicosociales mayores de la situación actual de una juventud como la nicaragüense que, en otro tiempo, fue considerada como una juventud toda ella en trance de utopía y como modelo de juventud alejada del problema de las drogas. Baste recordar aventuras como la Campaña Nacional de Alfabetización vivida en 1980, o los tradicionales cortes de café, voluntarios, con los que los jóvenes se trasladaban a los lugares más difíciles y arriesgados del interior del país entregando varias semanas y hasta meses de su tiempo personal para beneficio social sin disfrute de ningún honorario[19]. Hoy nuestra juventud es radicalmente diferente.

---

18. El 13 de abril de 1996 el diario «La Prensa» titula: «Persiste la escalada suicida. Ya van 32 suicidios consumados en el primer trimestre de 1996», remitiéndose también a informes oficiales de la policía. (Págs 1 y 10).

19. El INIEP (iniep@nicarao.apc.org) de Nicaragua, dirigido por el Padre Fernando Cardenal, posee una documentación exhaustiva sobre estos aspectos de la juventud nicaragüense.

Alzando la mirada hacia el Continente, no cabe duda de que la violencia es uno de los síntomas psicosociales mayores de la América Latina de los años 90. La violencia que hoy vivimos en el Continente deja pálida a la que vivíamos en las décadas revolucionarias. Hoy la violencia ha bajado de las montañas y se ha instaurado en la ciudad, en la vida diaria de las mayorías[20]. Colombia continua detentando el récord de la criminalidad de todo el mundo; cada año mueren, por causas violentas, 30.000 colombianos, 83 por día, siete por hora; y de todos los homicidios, el 70% se cometen en las ciudades, en especial en Bogotá, Cali y Medellín, las tres urbes más grandes del país[21]. São Paulo y Rio de Janeiro no se quedan atrás: los accidentes de tránsito, homicidios, operaciones de exterminio y de «limpieza social», así como los enfrentamientos entre bandas armadas rivales, están a la orden del día; en São Paulo hay 19 muertos diarios por violencia. Lima y Callao, las dos más grandes ciudades de Perú, concentran el 57% de los delitos contra el patrimonio que se producen en el país[22]. En los primeros siete meses de 1994 un total de 1.354 habitantes de Caracas murieron de forma violenta; el número de asesinatos durante los fines de semana en Caracas, ciudad de 5 millones de habitantes, asciende a más de 40 personas[23].

---

20. Las mayorías ahora ya son urbanas. Hace 30 años la población de Brasil, por ejemplo, era rural en un 55%, y ahora es urbana en un 75%. (PNUD, Informe Desarrollo Humano'93), pág. 29. Para fin de siglo el 80% de los latinoamericanos vamos a estar viviendo en ciudades.

21. Datos presentados en el Seminario Internacional «Violencia y medios de comunicación» organizado por la Universidad Andina Simón Bolívar, subsede de Ecuador, del 13 al 15 de noviembre de 1995.

22. Ibídem.

23. Vida Nueva 1967(5.11.1994)35, Madrid.

Entre 1988 y 1992 ocurrieron aproximadamente 800 secuestros en México, lo que sitúa al país en el tercer lugar en número de secuestros en el Continente, después de Brasil y Colombia. El temor a ser secuestrado hace crecer la industria de los sistemas de seguridad. Existen actualmente en el país 200 empresas de seguridad, con unos 25.000 agentes[24].

No hace falta abundar en más datos.

Es cierto que en todo esto los analistas encuentran la presencia de un fenómeno nuevo, que es la aparición, dentro de la economía informal, de una «violencia como economía», es decir, una práctica de la violencia ejercida no por desvío psicológico, sino por puras motivaciones económicas; se trata de un crecimiento tal de estas actividades que ameritan consideración propia en rubro aparte dentro de la economía informal. Pero creemos que ello no obsta para considerar que, aparte de esa «violencia como economía», el incremento vertiginoso del «clima» mismo de violencia que se ha instalado en todos los niveles de la conciencia social latinoamericana en lo que llevamos de la presente década, es, sobre todo, un síntoma psicosocial que evidencia causas que están más allá de la «epidermis» afectada.

El «dominó» cae en dirección contraria

«Si Nicaragua venció, El Salvador vencerá, Guatemala le seguirá, y Honduras no se quedará atrás...» podría haber sido, ampliada, una de las consignas populares de los años 80 en Centroamérica y el mundo de sus solidarios. Todas las interpretaciones al uso en aquella hora daban por supuesto no sólo

---

24. Sem Fronteiras 224(novembro 1994)32, São Paulo.

la irreversibilidad del proceso histórico revolucionario sino su inexorable progreso hacia adelante. La visión de la historia en aquel momento era la «teoría del dominó»: Nicaragua, El Salvador, Guatemala... como fichas de un dominó que imperativamente irían cayendo del lado de las revoluciones triunfantes...

Aquí influyó algo que en su momento abordaremos: el marxismo con su interpretación histórico dialéctica. La historia -según esta interpretación- camina hacia adelante casi mecánicamente, y «científicamente» no cabe un retroceso; si algo aparece como retroceso no puede ser más que un espejismo debido a la carencia de adecuadas herramientas de interpretación histórica. Los avances del capitalismo sólo podían ser «aparentes»: en el fondo de la realidad -así decía la interpretación histórico dialéctica- la verdad era que el capitalismo avanzaba inexorablemente hacia su propia destrucción, hundiéndose cada vez más en sus propias contradicciones.

Expresaremos más tarde nuestra opinión sobre este planteamiento[25]. Ahora queremos referirnos solamente a lo que hace referencia a la reversión histórica que se dio en esta «teoría del dominó».

Efectivamente, por referirnos solamente a nuestro Continente, sin buscarle antecedentes foráneos, el proceso del dominó revirtió la dirección de su caída.

Primero fue la derrota electoral de la revolución nicaragüense, **Nicaragua** en 1990.

---

25. Al comienzo del capítulo tercero.

Dos años más tarde fue en **El Salvador** donde la izquierda fue derrotada electoralmente, precisamente en las primeras elecciones en las que las fuerzas revolucionarias invitaban a la población a participar y lo hacían diciendo que «ahora sí» (ahora ya se daban condiciones para medir la verdad del país en una contienda electoral, condiciones que no se habían dado anteriormente).

En **Brasil** volvió a perder la opción popular por un margen mucho mayor que el muy estrecho margen que había negado a Lula la presidencia unos años antes (poco antes del «cambio de época»).

En **México** se esperaba que -también allí «esta vez sí», descartada ya toda posibilidad para otro «fraude» como el de aquel 6 de junio que dio el poder al Presidente Salinas- la izquierda iba a salir triunfante. El fracaso no fue sólo grande, sino absolutamente imprevisto por los analistas de izquierda; era el 94.

En **Argentina**, en 1995, la izquierda perdió también, como en un nueva «estación del viacrucis» continental, y perdió frente a un Menem que representaba directa y ostensiblemente la cara directa del neoliberalismo más crudo, el que ha aumentado las cifras del desempleo hasta esas cotas nunca antes alcanzadas...

Y en 1996 fue también **Guatemala** donde, en las primeras elecciones en las que participaba la izquierda revolucionaria, la victoria fue de la derecha y del neoliberalismo.

Un viacrucis continental... Una avalancha de la derecha. Pero una avalancha y un viacrucis que proceden «democráticamente». Ya no estamos en la época de las dictaduras militares. La democracia, mal que sea la democracia formal electoral y burguesa, se ha implantado en prácticamente todo el

Continente, y los gobiernos son elegidos no en los cuarteles sino en las urnas, aunque haya deficiencias, y clamorosas . En este sentido, el neoliberalismo no está siendo impuesto: está siendo elegido. Los pobres votan neoliberal. ¿Sería en este momento el neoliberalismo la «causa de las mayorías» (al menos de las mayorías electorales)? ¿Cuál es la Causa de los pobres (la de ellos)? ¿La que votan? ¿Cómo interpretar esta hora?

Sumemos ascuas a este ramillete de interrogantes. En Argentina Menem, que ha llevado al país a la cota más alta de desempleo de su historia, ha sido reelegido, y los estudios estadísticos poselectorales afirman que la mayor parte de los pobres y desempleados han votado por Menem... Otro caso semejante: La Baja Verapaz, Guatemala, es la región de todo el país que más sufrió las masacres -de miles de personas- llevadas a cabo por el dictador golpista Ríos Montt; pues bien, en las últimas elecciones de febrero de 1996 la opción más votada en Verapaz fue precisamente la de Ríos Montt.

Casos semejantemente paradójicos podrían encontrarse ampliamente por todo el Continente. Ante ellos, en conjunto, más allá de circunstancias particulares de cada uno de ellos, cabe preguntarse: ¿Por qué los pobres «besan el látigo que los fustiga»? ¿Cómo comprender este fenómeno? ¿Cómo calificar nosológicamente este fenómeno: masoquismo, esquizofrenia, *introyección de la conciencia del opresor*, *sabiduría*, personalidad alienada, falta de autoestima, desdoblamiento de personalidad, división entre los ideales y las opciones reales...? No faltan quienes, deudores de un concepto más analítico de «pueblo» -como población concientizada que cristaliza y se organiza en el interior de la «masa informe»- se preguntan dónde está este «pueblo», y si es el sujeto histórico en solitario o por antonomasia, o incluso simplemente si es sujeto histórico...

«La gran mayoría de los bolivianos comulga con las ideas de la izquierda... pero desconfía de su capacidad para ejecutarlas», afirma Rolando Morales Anaya[26]. La izquierda latinoamericana empieza a darse cuenta de que ha perdido el contacto con el grueso de la población. Los partidos políticos y los grupos ideológicos, encerrados quizá en sus propios círculos, hablando a los convencidos, realizando incluso una meritoria labor educacional concientizadora de tú-a-tú, pueden sentirse tranquilos pensando que tienen tras de sí una amplia feligresía. Pero cuando llegan las evaluaciones de las cifras estadísticas o electorales, se descubre que la masa, lo que es el grueso de la población, está en cualquier otra parte, no en sus círculos de concientización y educación popular.

El grueso de la población latinoamericana, las «masas» del Continente, caminan ya sin control, como por su cuenta, aparentemente sin liderazgos de ninguna clase. Es fácil dar la explicación de la sobrevivencia: la situación socioeconómica, tan agravada últimamente, hace que la población sólo se ocupe y se preocupe por «sobrevivir», que resulta ser la aventura más difícil y la aspiración más inmediata y absorbente; pero no vale esta explicación, porque cuando llega la hora de las elecciones, la masa vota y no se equivoca de casilla, y hace lo mismo en los diferentes países. La izquierda venía pensado tradicionalmente que tenía a la población en su aprisco, pero ésta tiene «puestos su corazón y su mente en otro lugar». ¿En qué lugar, dónde?

26. Citado en «Cuarto Intermedio» 25(noviembre 92)55, Cochabamba, Bolivia.

Neocolonialismo cultural

Mientras la izquierda prosigue con su ancestral y artesanal método de captación de concientización por los métodos más o menos clásicos -de los que el Continente es maestro afamado en el mundo-, la derecha ha entrado en todos los hogares, masivamente, por los medios de comunicación «de masas» dotados con las últimas tecnologías, y está en una solapada campaña política, electoral, educativa y concientizadora permanente: ya sólo con las telenovelas hace una apología constante del neoliberalismo y su arco de valores.

Por poner un ejemplo un poco lejano: el 90 % de las películas que se exhiben en Tailandia son estadounidenses, y, como es inevitable, suponen un apoyo propagandístico al «american way of life», una permanente penetración cultural, un neocolonialismo ideológico-cultural. ¿Qué pueden hacer los movimientos populares autóctonos en Tailandia con sus tradicionales y artesanales herramientas educativas, tratando de penetrar capilarmente la sociedad por medio de pequeños grupos de base popular y de la concientización del tú-a-tú...?
El problema no es menor en nuestro Continente:

> *La comunicación masiva transcurre actualmente en forma unidireccional: de Norte a Sur y siempre de acuerdo a un orden jerárquico vertical, con contenidos -sobre todo en la televisión- que están originando en nuestros pueblos graves conflictos de identidad y traumáticas rupturas de tipo cultural.*
>
> *Cerca del 80% de las noticias internacionales que circulan en A.L. son propagadas por las dos*

poderosas agencias norteamericanas: la AP (Associated Press) y la UPI (United Press International). Como todos sabemos, esas agencias representan la ideología y los intereses económicos y políticos de EEUU.

Mientras las principales agencias de información latinoamericanas transmiten en su conjunto 50.000 palabras por día, las dos poderosas agèncias de EEUU emiten un promedio diario de 8.000.000 de palabras, o sea, 160 veces más información que todas las agencias de A.L. juntas.

Ese cúmulo de información, que va de Norte a Sur tiene un doble carácter: es mercancía, que se nos vende, y es ideología, que se nos inocula. Lo primero significa una grave y creciente dependencia económica; lo segundo, una no menos grave dependencia sociopolítica. Sus efectos negativos los podemos constatar tanto en el área cultural como en el campo del consumo y la publicidad. Este flujo informativo de Norte a Sur profundiza la dependencia política, tecnológica, comercial y cultural, creando entre nosotros nuevas y sutiles formas de sometimiento.

Las transnacionales de la información, no sólo ejercen constante y planificadamente la desinformación sistemática, sino que llegan a manejar a la perfección un código o gramática normativa para que el público consumidor acepte, en forma ingenua y totalmente acrítica,

sus discutibles mensajes, y lo que es peor, su estilo de vida y su escala de valores.[27]

El espacio dado entre nosotros a la información latinoamericana también es una muestra de nuestra «alienación» informativa: en cualquiera de nuestros países los noticieros ofrecen mucho más espacio a las noticias de EEUU o de Europa que a lo que acontece en nuestros propios países. No es de extrañar; nuestros locutores leen guiones escritos fuera del Continente; los despachos de noticias que se reciben en las salas de redacción de nuestros diarios o de nuestras emisoras[28] provienen del primer mundo, no tanto o sólo físicamente, sino mentalmente, es decir, incluso los reporteros de agencia que viven en nuestros países nos miran y enjuician desde el Norte, y sirven a los intereses del Norte y acaban por introyectarnos la visión del Norte.

---

27. Gregorio IRIARTE, *Los grandes desafíos que presenta el mundo actual a la Vida Religiosa, en el contexto Norte-Sur*, en *Retos de la Vida Religiosa hacia el año 2000*, CLAR, Indo-american Press Service, Bogotá 1994, pág. 74; también en RELAT 138, en http://www.uca.ni/koinonia/relat.htm

28. En este sentido no podemos menos de saludar la recién inaugurada iniciativa PULSAR, implementada por la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC) y el Centro de Educación Popular (CEDP) de Ecuador, que sirve -¡alternativa y gratuitamente!- los boletines de noticias desde la perspectiva latinoamericana, y en forma que se puedan imprimir y pasar directamente al locutor del noticiero. Entre los principales problemas que se proponen ayudar a superar están la «mentalidad centrada en el Norte, ajena al Sur» que embebe los despachos noticiosos que recibimos de las Agencias del primer mundo, y el alto precio -en moneda económica concreta- que, además, pagamos por ellos.

Desde la periferia en la que estamos, sabemos mucho más del centro que de nosotros mismos. Día a día se introyecta en nosotros una visión mundializada-centrada-en-el-Norte, que configura nuestra mente y nuestra sensibilidad centrándola en el Norte, des-centrándonos más y más, haciéndonos a nosotros mismos más y más resignadamente periféricos.

Tienen razón los partidos políticos, los movimientos populares y la izquierda en general cuando se preguntan dónde y cómo se realiza su contacto con la población en una sociedad en la que los medios de comunicación han invadido todo el cuerpo social hasta el último de los hogares o de las chabolas o favelas, y donde la derecha neoliberal hegemoniza absolutamente la «mediación de los medios», una «mediación» de la que se dice que «todo lo media, y fuera de ella no ocurre nada socialmente relevante».[29]

El trabajo de educación popular ya no puede hacerse de un modo fundamentalmente igual al que se seguía en la «época anterior» a esta época actual de la revolución de las comunicaciones. Si comparamos una fotografía de las favelas o los barrios de chabolas de la década de los 60 con otra de la década de los 70 y otra de los 80, sólo una cosa cambió: hace treinta años nada se veía por encima de los tejados de cinc o de

---

29. Los medios de comunicación social se convirtieron en una condición casi indispensable para poder solucionar muchos de los problemas con que nos enfrentamos. Para la mayoría de la población es la comunicación la que dicta lo que existe y lo que no existe; algo pasa a existir o deja de existir según que sea o no transmitido. La fuerza de la comunicación es tal que hoy nos podemos preguntar si es, como se decía, el cuarto poder, o si pasó a ser el primero. Hoy día casi nada se hace sin ellos. Los medios controlan la sociedad y prácticmente nada ocurre fuera de esa mediación. IIª SEMANA SOCIAL BRASILEIRA (1994), Instrumento de trabajo, pág. 99.

uralita (brasilite, panalit, nicalit...); en los 70 y 80 las favelas y chabolas continuaban igual, pero sobre cada una de ellas podía verse una antena de televisión; si hoy las fotos aparecen como treinta años atrás, no es porque no existan antenas, sino porque ahora están dentro de la casa; la comunicación es tan potente que el simple aparato la puede captar; y a la hora de la telenovela la calle se queda desierta, y las actividades del club, asociación, parroquia o congregación deben respetar esa hora. «Este cambio no es sólo una evolución del paisaje social; constituye una transformación que alcanza la profundidad de los comportamientos y las relaciones sociales»[30]. Seguir utilizando única o fundamentalmente los medios «ancestrales o artesanales» es condenarse a la incomunicación con la masa[31].

Las masas están nuevamente colonizadas, culturalmente colonizadas, a través de los medios de comunicación social. Se trata de un dato imprescindible para comprender la realidad actual.

Posmodernismo «a lo latinoamericano»

En América Latina no solemos hablar de «posmodernismo» al hablar de nosotros mismos, pero ello no quiere decir que no lo vivamos, a nuestra manera, a lo latinoamericano. Creo que el posmodernismo está llegando,

---

30. GUARESCHI, Pedrinho, *Informatização, comunicação e evangelização inculturada*, en VARIOS, *inculturação: desafios de hoje*, Vozes, Petrópolis 1994, pág. 173.

31. Las CEBs de Brasil, con gran sentido, abordan en su Intereclesial el tema «CEBs y masa»: cómo relacionarse con las masas, que nunca podrán constituirse como un todo en CEBs...

avasallador, a América Latina, en esta hora, y no mediante teorías o importaciones intelectuales primermundistas, sino como un producto criollo que nace aquí por reacción a «lo que ha pasado», como se decía en Nicaragua en los primeros años 90 para referirse con un circunloquio eufemístico a los acontecimientos de 1990. Por este su origen práctico e histórico, no intelectual, nuestro posmodernismo no es conocido por su nombre, que parece quedar reservado a una corriente de pensamiento primermundista.

También en el Continente, como ocurrió en el mundo intelectual de la modernidad, se ha dado un proceso de desencanto y de desengaño. También aquí se ha dejado de creer en el progreso, no ya en el clásico «progreso» modernista, sino en el progreso como capacidad de la humanidad por dominar la historia, o dicho más concretamente, como capacidad de superar la injusticia y la pobreza seculares. Al enorme derroche de mística y de heroicidad que hemos vivido en las décadas pasadas ha sucedido un gran desencanto: «no hay salida», es lo que ha percibido el Continente, claramente, en su subconsciente. La sociedad está convencida de que no hay posibilidades de superar la situación: ya se han intentado muchos caminos que han resultado infructuosos, ya han fracasado los mejores partidos, hemos sido castigados en nuestra osadía de rebelarnos contra el (des)orden establecido, el clamor por la justicia ha sido sofocado con sangre, y las experiencias liberadoras han sido estranguladas; todas las fórmulas han resultado inútiles.

Si «ya no hay salida», si toda la mística y las utopías por las que hemos luchado y por las que tantos hermanos han muerto, han sido aplastadas por la guerra que se nos ha hecho desde fuera, a todos los niveles, si luchar por esas Causas ha sido inútil, ¿qué otra Causa queda por la que se pueda vivir? ¿Sigue teniendo algún sentido el «luchar por una Causa»?

Es demasiado dura esta situación como para que todos puedan soportarla. Ciertamente, hay sectores militantes que resisten el embate de circunstancias tan adversas; pero muchos otros han claudicado, y lo han hecho con una claudicación «estructuralmente» posmodernista: *no queramos construir nuevas utopías, ni siquiera deseemos sostener aquéllas. Démoslas por acabadas. Quizá todo lo vivido fue una simple «lucha irracional de ideas» que no valía la pena. Quizá no hay realmente un sentido para la vida humana. Quizá el único sentido sea el pequeño placer que, aquí y ahora, podamos encontrar, en este leve fragmento de la existencia que es el momento presente, desgajado del pasado y del futuro. Refugiémonos en el fragmento, en el individualismo, en el «sálvese quien pueda». No pretendamos ya visiones de conjunto, grandes relatos, grandes Causas; contentémonos con los sabrosos goces del mundo moderno que en la montaña revolucionaria no pudimos disfrutar.*

Huir a lo inmediato: no querer mirar lejos, «dis-traerse» simplemente con lo mínimo, con lo que nos rodea. Es conocida la tesis de Umberto Eco en su obra *El péndulo de Foucault* : en este momento, en que se pasa del materialismo histórico al hermetismo y en que el ocultismo mágico ha sustituido a las viejas iglesias en la tarea de mantener la esperanza en misterios inexistentes, vale más -dice Eco- dejar de soñar y aferrarse a los pequeños placeres de la vida doméstica y del campo, a la mujer, a un niño, a una pelota, a una hormiga, a un melocotón...

Y así, desde nuestra propia problemática latinoamericana, se difunden unas actitudes (pensamiento débil, compromiso *light*...) que coinciden en buena parte con lo que en el primer mundo se llama *posmodernismo*, aunque entre nosotros tiene una etiología claramente diversa. Por eso lo denominamos posmodernismo «a lo latinoamericano».

El papel de la Iglesia católica

En la composición de la conciencia psicológica de una sociedad cualquiera, lo religioso, como elemento esencial de la cultura en general, quizá es imprescindible; pero en la determinación de la «hora psicológica» de un pueblo o un Continente tan religioso y tan poco secularizado como el latinoamericano, el papel de este elemento religioso es ciertamente decisivo.

Decisivo fue el papel de lo cristiano en la gestación de los movimientos populares revolucionarios en América Latina[32]. El caso de Nicaragua, como es bien conocido, fue emblemático en este sentido. La insurrección de Nicaragua y la misma gestación del Frente Sandinista no se hizo sin la participación del elemento religioso. No fue el único elemento, ni siquiera el elemento decisivo, quizá, pero sí fue un elemento muy importante.

En la década de los 60, la religiosidad popular cristiana -católica en la región del Pacífico, morava en la Costa Atlántica-, era un soporte de legitimación del sistema somocista. El Vaticano II (1965) introdujo unos elementos de apertura al mundo, de diálogo, de renovación teológica y bíblica, de «ventanas abiertas» a la cultura moderna y de renovación del compromiso social. Muchas comunidades cristianas salieron de sí mismas y se proyectaron en una acción social caritativa hacia el campo y los barrios pobres. Esto las sensibilizó socialmente. La introducción posterior de elementos de análisis social las llevó a un

---

32. Para una síntesis narrativa e interpretativa de la evolución de la Iglesia católica en Nicaragua a partir de los años 60, cf Rafael ARAGON, *La Iglesia de los pobres en Nicaragua. Historia y perspectivas*, sin pie de imprenta, Managua 1991.

compromiso ya no sólo social sino también político. Cuando la teología de la liberación hizo presencia en Nicaragua reinterpretando el patrimonio simbólico cristiano en compatibilidad con el compromiso revolucionario, o, aún más, en coherencia profunda con él, el paso de jóvenes y adultos a las filas revolucionarias fue incontenible.

«Yo no sabía nada de capitalismo ni de socialismo; fue la Iglesia la que me abrió a mí los ojos», nos decía un veterano delegado de la Palabra en una comunidad rural del interior, enseñándonos los folletos concientizadores que las «Escuelas Radiofónicas» utilizaron aquellos años. Allí se explicaban nociones elementales sobre las estructuras sociales, los mecanismos sociales de control, de producción, de explotación... y se proponía como la solución más cristiana la de apoyo a un cambio social en línea de «socialización»[33].

Muchos cristianos (miembros de los movimientos juveniles, universitarios, adultos de la ciudad, campesinos del interior...) se incorporaron a la lucha armada y, posteriormente, a la revolución triunfante. «Entre cristianismo y revolución no hay contradicción», fue la consigna de orden en aquellos años. El cristianismo se había releído a sí mismo en una forma que descubría el carácter de primer plano que tiene la opción por los pobres y el apoyo que el evangelio da a los procesos liberadores de los pueblos. Muchos cristianos, efectivamente, vivieron su fe cristiana en un primer momento sin contradicción con su compromiso revolucionario. Más aún: descubrieron el compromiso revolucionario y llegaron a él -como el campesino delegado de la Palabra a que me refería anteriormente- a partir de su fe cristiana, viviendo ese compromiso revolucionario como un acto de amor,

---

33. La palabra la introducía por aquellos años nada menos que Juan XXIII en su encíclica *Mater et Magistra* (1961), nº 59ss.

como una exigencia moral ineludible, como una experiencia religiosa, una experiencia de Dios.

En Nicaragua fue experiencia cierta y palpable lo que decía teóricamente la teología de la liberación: «muchos cristianos experimentan colaborar con Dios en la construcción de su Reino por medio de su participación en las luchas liberadoras»[34]. Lo religioso llegó a ser como la estructura de fondo que posibilitó la coherencia y solidez de la conciencia revolucionaria y la cosmovisión sociopolítica de muchos nicaragüenses revolucionarios. La misma Conferencia Episcopal Nicaragüense, en las vísperas ya del triunfo revolucionario, se pronunció abiertamente por la legitimidad de la insurrección armada contra la dictadura: era el primer caso en la historia en que una autoridad eclesiástica de tal nivel reconocía en una situación histórica concreta la realización de las condiciones que la teología moral establece para el reconocimiento de una insurrección revolucionaria como legítima (el *bellum justum*).

Se hablaba de una confluencia[35] entre cristianos y marxistas, entre fe y revolución. Era una experiencia histórica de frontera, sin antecedentes, que cambió los postulados habituales hasta entonces en las relaciones entre fe y política, Iglesia y

---

34. Desde otro rincón del Continente, Chile, Segundo Galilea lo decía, sin referirse a Centroamérica: *Religiosidad popular y pastoral*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, pág. 149ss.

35. GIRARDI, G. *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la Nueva Nicaragua. Vol. I: La confluencia*, CAV-Nuevomar, México 1986.

revolución. Fue objeto de muchos estudios[36]. Era la primera revolución popular que se compatibilizaba con la fe cristiana. La anterior, la revolución cubana, quizá por la fecha histórica en que surgió, cuando la Iglesia católica no había vivido todavía el Vaticano II y eran en todo caso otros tiempos, no pudo tener esas relaciones con la fe cristiana y quedó como traumatizada para evolucionar en este aspecto.

Pero todo aquello duró poco en la vivencia oficial. Fue como una luna de miel pasajera. Pronto aparecieron en el horizonte signos de cambio. La ascensión de Reagan al poder estrechó fuertemente el espacio político internacional de la revolución. Ello tuvo su reflejo en el interior del país; la burguesía, que había apoyado la caída de la dictadura somocista, se desmarcó del gobierno revolucionario. El Vaticano pidió el retiro de los sacerdotes que participan en el gobierno. La revolución expresó su declaración de principios sobre sus relaciones con la religión en un texto cargado de buenas intenciones que se constituyó en símbolo de una nueva época de la relación de los movimientos revolucionarios con la religión; la práctica real, sin embargo, de esta relación por parte de la revolución sin duda dejó también mucho que desear, sin que se pueda exonerar a la otra parte de actitudes que tampoco ayudaron a la armonía. La tensión se fue alimentando de una y otra parte. La visita del Papa llegaría en pleno conflicto y se constituiría en su expresión simbólica máxima. Poco a poco, muchos cristianos comenzaron a sufrir una especie de «esquizofrenia» en su conciencia religiosa: la fe que hasta ese momento había sido el principal apoyo de su compromiso revolucionario, pasaba a ser

36. La bibliografía sería inabarcable, lógicamente. Aquí vamos a citar, simbólicamente uno que recoge el pensamiento de más de cien teólogos: J.M.VIGIL (coord.), *Nicaragua y los teólogos*, Siglo XXI, México 1987.

ahora un elemento incompatible con el mismo. Entre cristianismo y revolución volvía a haber contradicción[37].

La lucha ideológica -teológica en este caso- fue muy fuerte. Nicaragua se convirtió en una «trinchera teológica»[38]. La situación revolucionaria no permitió componendas o medias tintas, no era posible la neutralidad: «o a un lado o a otro». La situación revolucionaria acabó trazando su frontera al interior de la sociedad toda: en la política, en la economía, en la cultura... y en lo religioso. Fue el tema de la «Iglesia popular».

Durante todos estos años la Iglesia ha sido uno de los factores antirrevolucionarios más fuertes. En nuestro país, la mayor parte de los cristianos, en una inmensa mayoría, fueron revolucionarios; muchos de los que han abdicado de sus compromisos y de sus convicciones, lo han hecho a través de lo religioso. La mayor parte de los cristianos no revolucionarios tienen de la revolución un concepto que la descalifica no tanto por criterios ideológico-políticos, sino religiosos. Las palabras «comunismo», «marxismo» e «Iglesia popular» son palabras-tabú, que la mayor parte de los cristianos no sabrá explicar, pero que están cargadas de significación religiosa negativa; las realidades a las que se refieren han sido literalmente «satanizadas».

---

37. LÓPEZ VIGIL, María, *Entre cristianismo y revolución ¿no hay contradicción?*, en GIRARDI (coord.), *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, Claves Latinoamericanas, Managua-México 1989, pág. 187ss

38. GIRARDI-VIGIL-FORCANO, *Nicaragua, trinchera teológica*, Lóguez Ediciones, Salamanca 1987.

El protestantismo

Lo que hemos venido diciendo en referencia de primer plano al catolicismo, puede ser dicho globalmente del protestantismo.

La década revolucionaria ha significado un incremento notable del protestantismo en Nicaragua. La población protestante ha pasado, en números redondos, del 7 al 20 ó 25%.

El protestantismo más publicitado por los medios de comunicación ha sido el protestantismo pro-revolucionario. Pero, como en la Iglesia católica, viene a significar un porcentaje mínimo dentro de su conjunto. El protestantismo mayoritario es profundamente anti-revolucionario.

Hay que tener en cuenta que en Nicaragua el protestantismo histórico es muy minoritario. las más de 100 «Iglesias» cristianas existentes en la actualidad son Iglesias venidas al país -o «creadas» en el mismo- en los últimos decenios. La gran explosión protestante se ha dado ya en los dos últimos. El protestantismo que se da entre nosotros es en su mayoría numérica el de las iglesias fundamentalistas (de diferentes orientaciones teológicas y espirituales) conocidas comúnmente como «sectas» por unos, o como «nuevos movimientos religiosos» por otros[39].

---

39. DAMEN, Franz, *La cuestión de las sectas*, Secretariado Nacional de Ecumenismo, La Paz 1990; *Sectas*, en *Mysterium Liberationis*, UCA Editores, San Salvador 1991, vol 1, pág. 423-446.

Su orientación es marcadamente fundamentalista, lo que implica: espiritualismo, ahistoricismo, pentecostalismo, carismatismo... Todo ello -eso sí- vivido en un clima de mucha piedad y fuerte experiencia religiosa.

En Nicaragua, muchos de los que en estos años se han adherido a estas iglesias fundamentalistas han sido revolucionarios. Hay zonas del país que fueron muy revolucionarias y, por supuesto, católicas, y que ahora son protestantes, y de signo político contrario. Nos hemos encontrado casos de líderes populares sandinistas, de tradición católica, que ejercieron incluso responsabilidades políticas directivas a nivel barrial o departamental, que en esta crisis de los 90 han pasado a las iglesias fundamentalistas. Allí han «abjurado» de todas sus convicciones políticas anteriores y se han trasladado a un mundo de intensa experiencia religiosa. «Padre, después de tantos años de luchas, ahora es cuando estoy encontrando un sentido para mi vida», nos han dicho. Así lo sienten sinceramente.

Aunque todo ello pueda ser una forma de agarrarse a algo que impida el hundimiento de la persona en esta nueva época de su vida donde todo lo anteriormente vivido está sometido a una zozobra existencial casi total. Una confesión cristiana, la católica, posibilitó y propició el crecimiento de la conciencia crítica y el involucramiento en el compromiso histórico y político; cuando todo eso, por la conocida situación se viene abajo, la persona necesita recomponer su mundo sobre bases enteramente nuevas; nada mejor que cambiar también de confesión cristiana, sin que baste irse al protestantismo histórico, que también propiciaría una conciencia crítica y un compromiso histórico. Lo que necesita la persona en esa situación de desestructuración de su mundo interior es una confesión cristiana fundamentalista, que le dé unas verdades claras, ciertas e indiscutibles, que lo aleje del mundo sociopolítico que tanto le ha hecho sufrir y no ha acabado de

digerir, y que consolide todo ello con una fuerte experiencia religiosa, intimista, «sobrenatural», milagrera incluso.

Como decimos, en unos casos se da una desestructuración de la cosmovisión de la persona por parte de estas iglesias: la persona es introducida en un imaginario religioso «alejado del mundo», con frecuencia poblado de espíritus divinos y satánicos[40], mágico y milagrero, y, desde luego, legitimador del orden social conservador bajo el supuesto absentismo político.

En otros casos el proceso es al revés: la persona ha sufrido en otra parte la destrucción de su cosmovisión, y acude a alguna confesión protestante -o a verdaderas «sectas»- para suplir con fundamentalismos, milagrería y fanatismos, lo que no encuentra en el interior de su mundo destruido.

Ya nadie duda de que el mapa religioso confesional de América Latina está cambiando -o ha cambiado- profundamente en su configuración numérica. «Cada hora cuatrocientos latinoamericanos entran en una secta evangélica»[41]. Y en este sentido no cabe duda de que los «nuevos movimientos religiosos», y aun las mismas sectas, están cumpliendo un papel[42]: están ayudando a su modo a «sobrevivir»

---

40. MARTINEZ, Abelino, *Las sectas en Nicaragua*, CAV-DEI, Managua-San José 1989, construido sobre estudios concretos de campo.

41. Gregorio SMUTKO, «La actividad misionera de la Iglesia 1965-1990», «Senderos», San José de Costa Rica, 37(jul 1990)61-70.

42. Refiriéndose no a las sectas sino a las religiones del mundo en general, el Centro «Cristianisme i Justícia» de Barcelona escribe: «Sería legítimo pensar que las religiones de la tierra forman parte de la respuesta de Dios a los pecados del cristianismo histórico y que, por tanto, la pluralidad de religiones forma parte hoy de la voluntad de

espiritualmente a los pobres, en este momento oscuro y sin horizonte. Sólo en esos grupos religiosos encuentran muchos pobres una forma de capear el temporal actual. Estos grupos religiosos les dan una experiencia religiosa fuerte, que agarra a la persona muy desde lo afectivo y experiencial, lo alejan del campo frustrante de lo ideológico y analítico, y lo trasladan a un mundo espiritualista que satisface el hambre «no sólo de pan», sino de «pan y de belleza»[43], de sentido sobre todo; los pobres recuperan ahí el sentido que todo ser humano necesita para vivir, y que no encuentran en las Iglesias históricas.

Para *nosotros*, este *fenómeno religioso no* es sólo *ni* principalmente religioso, sino cultural, psicológico, político y hasta ideológico. Y, habida cuenta de la «hora espiritual» que atraviesa el Continente, se trata de un fenómeno que tiene todavía mucho futuro.

El cristianismo carismático o pentecostal

Para reflejar el cuadro lo más realistamente posible, hay que referirse a otro tipo de cristianismo que se está extendiendo

---

Dios»: *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*, Sal Terrae, Santander 1995, pág. 10. Lo que se dice aquí de las religiones en general, se puede decir, asistidos por una razón histórica muy concreta en lo que hemos vivido y estamos viviendo en estos últimos años, de la proliferación de «nuevos movimientos religiosos» en América Latina.

43. Como han dicho con frase célebre el cubano Fernández Retamar y el brasileño Fray Betto con ocasión de la evaluación de las causas de la caída del socialismo real.

en los últimos años en todo el mundo, y también, concretamente, en América Latina. Nos referimos al cristianismo pentecostal[44], llamado con frecuencia «carismático» en el mundo católico.

Sus raíces arrancan ya de los años 60 y su lugar de nacimiento es Estados Unidos. Actualmente su expansión alcanza a todos los continentes. En Asia el 80% de los cristianos son carismáticos. Los movimientos apostólicos de esta línea (Renovación carismática, Neocatecúmenos de Kiko Argüello y otros menos conocidos) se han extendido notablemente por todo el mundo. El auge y el crecimiento que tuvieron en años pasados las comunidades de base ha sido ahora remplazado en parte por la efervescencia carismática o pentecostal de los cristianos latinoamericanos.

El talante psicológico de esta nueva espiritualidad es introvertido, espiritualista, ahistórico, cultualista, poco amante de lo racional y de lo analítico y muy festivo. Ya no tiene como principal referente al mundo y a la historia, sino al «mundo religioso». Huye de los análisis racionales e ideológicos, y se refugia en los afectos y los sentimientos. Ve presente por todas partes tanto al Espíritu de Dios como al espíritu del mal, con su actuación multiforme, y se desentiende del compromiso social y político.

La vuelta de lo sagrado

Todos estos fenómenos hay que enmarcarlos dentro de un fenómeno de alcance mundial, que solemos llamar la «vuelta de

---

44. BOUDEWIJNSE, B. (coord.) *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, DEI, San José 1991.

lo sagrado». Durante mucho tiempo Europa y el primer mundo en general han estado experimentando el fenómeno de la secularización[45], y han pensado que se trataba de un fenómeno mundial, universal[46] e irreversible. Pero el tiempo mostró que la secularización no era tan extendida como se pensaba, y que quedaba reducida a unos determinados ambientes universitarios, intelectuales, de élite. Si bien el primer mundo vive hoy en un ambiente generalizado de increencia, no deja de estar también él sometido a la invasión de un nuevo renacer religioso[47] que se viene registrando también desde hace varias décadas.

Los fenómenos a que nos estamos refiriendo bajo la designación del «cambio de época» han afectado también a esta vuelta a lo religioso. La quiebra de proyectos políticos, el hundimiento de cosmovisiones que para muchas personas habían representado su forma connatural y pacífica de mirar el mundo, el ocaso de las ideologías y el rechazo de los «grandes relatos» ha producido en el colectivo social un vacío y una incertidumbre tan grandes que se ha incentivado por doquier la revalorización de lo sagrado y de lo religioso precisamente como antídoto del vacío y la incertidumbre. «No sólo de pan vive el hombre», dice el evangelio. El ser humano necesita, mucho antes que del pan, de un sentido para vivir, y el sentido para vivir es fundamentalmente

---

45. El libro clásico fue el de Harvey COX, *The secular city*, New York 1966. Luego, el mismo autor escribiría *La fiesta de los locos* , *Con un cierto rumor de Dios* y *Retour de Dieu*.

46. Dejemos constancia de una disidencia lúcida ya en los primeros años, en los años del boom de las ideas sobre la secularización: nos referimos al libro de Andrew GREELEY, *El hombre no secular*, Gredos, Madrid.

47. João Batista LIBÂNIO, *Na era dos milagres*, Ave Maria (março 1996)14-15, São Paulo.

religioso, o lo que es lo mismo, lo religioso es, fundamentalmente, el sentido de la vida.

«En el Norte dicho fenómeno refleja la insatisfacción que produce un mundo racionalista, frío, calculador, materialista, positivista y cientifista. La caída del bloque del Este también ha provocado en muchos un gran vacío, ante la disolución de las utopías y esperanzas por las que durante generaciones se había luchado. En el Sur, el fenómeno se manifiesta de formas diversas, y una de ellas es el deseo compulsivo de lo milagroso y extraordinario, que compense la dureza de una pobreza y una precariedad angustiosas.

Las sectas, los fundamentalismos, la gnosis, la búsqueda de místicas esotéricas, etc. son diversas manifestaciones de un fenómeno común, típico de los momentos de crisis del sistema, de apocalipsis intrahistóricos, donde la destrucción del cosmos aparece como una amenaza cercana y terrible. También al final del imperio romano sucedió algo semejante»[48].

El fenómeno no se da pues sólo en nuestro Continente, es mundial. La crisis, la «hora psicológica», es, ya, de algún modo, inevitablemente mundial; la reacción a la crisis es también en buena parte mundial, salvadas todas las diferencias locales.

---

48. Víctor CODINA, *Creo en el Espíritu Santo*, Sal Terrae 1994, 135-136.

Un cambio general de necesidades religiosas en los 90

Pasados los primeros años 90, la Editorial Sal Terrae, española, que coloca la tercera parte de sus ventas en América Latina y que ha publicado muchos materiales teológicos y religiosos en general latinoamericanos, hacía balance de su situación comercial últimamente y constataba un descenso radical de las ventas de los libros sobre teología latinoamericana. La palma en ventas se la llevan ahora libros de espiritualidad suave (*light*), libros de meditación, de introspección y autoconocimiento personal, de métodos de oración contemplativos, autoestima, control de los sentimientos, métodos orientales...

Es decir: se ha dado un giro notable en la preferencias del consumo religioso de libros con la entrada de los años 90.

Nótese: no es que la teología o las editoriales hayan cambiado su producción para reorientar los gustos o las necesidades del «mercado» del libro religioso; es más bien el público consumidor quien busca ahora otro tipo de libro, otras lecturas, libros que respondan a otras preocupaciones, o a otras necesidades. O quizá se dé una retroalimentación mutua entre los gustos de los lectores y las decisiones de las editoriales.

Este cambio de orientación que recogemos del registro de una editorial que aun siendo ajena al Continente es quizá una de las editoriales religiosas que más libros de literatura teológica le ha suministrado en los últimos años, puede ser constatado sin dificultad en la mayor parte de las editoriales y librerías del Continente. En la editorial Vozes, de Petrópolis, Brasil, el director nos compartía en una visita que los libros del famoso Leonardo Boff colocaban diez mil, o a veces veinte mil ejemplares, pero

que el pequeño libro «Minutos de sabedoria», de Pastorinho, había colocado ya más de un millón de ejemplares. La literatura religiosa «light» siempre vendió a la masa, y vendió mucho más que la teología de la liberación (aunque ésta a su vez vendió mucho más que cualquier otra teología). Pero en los últimos años la tendencia se ha confirmado y la literatura religiosa *light* lleva la palma indiscutiblemente. Es decir, responde a una nueva necesidad, a la necesidad de una nueva hora psicológica.

Y esto que decimos de los libros hay que decirlo también de los demás aspectos de la vida religiosa del Continente, como son los cursos de formación, la orientación de la pastoral.... Cursos de formación religiosa (tanto para sacerdotes y religiosos como para catequistas o laicos) que en otros años versaban sobre análisis de la realidad, implicaciones ideológicas, relecturas teológicas, fundamentos del compromiso de transformación histórica... han sido abandonados en muchos casos, y han sido sustituidos por cursillos en la línea de la preferencia de los «consumidores»: oración, interiorización, personalización, «espiritualidad» (en el sentido clásico «espiritualista» y evasivo que ha tenido y aún tiene para muchos la palabra), introspección, autoestima...

Ensayando interpretaciones

¿Cómo podemos interpretar todo esto?

- las personas están de vuelta de una literatura teológica «problematizante»; antes leían para sentirse interpelados y para «comprometerse»; pasó ya para muchos la necesidad de «comprometerse», pasó esa hora; hoy día los lectores leen para sosegarse, para tranquilizarse, para atender a otras áreas de su existencia

distintas del compromiso; algunos, sin duda, leen para no comprometerse;

- antes la persona se volcaba hacia afuera en sus preocupaciones: hacia el mundo que había que salvar, hacia la sociedad y sus estructuras, la historia y la necesidad de cambiarla... ; ahora el lector quiere volcarse hacia sí mismo;

- el esfuerzo puesto en el compromiso y la lucha por la justicia hizo que se desatendiera con frecuencia a la persona, que después de tanto fracaso, ha quedado «rota»; ahora, para muchos, la preocupación está puesta en la (re)construcción de la persona.

Como tantos otros signos de los tiempos, este que comentamos ahora tiene también múltiples caras; puede ser interpretado en direcciones muy distintas, algunas de ellas incluso opuestas. Y, paradójicamente, todas pueden tener mucho de cierto.

Una primera interpretación puede ir por la línea del abandono de los compromisos, por la deserción de la militancia: en esta hora difícil para el compromiso, las personas huyen de él y buscan temas *light*, más agradables, menos comprometidos, que exijan menos esfuerzo. Esta interpretación califica el fenómeno como negativo.

Otra interpretación dirá que el buen sentido de las personas les lleva a buscar la literatura que en este momento les puede ayudar a construir su vida, poniendo en segundo lugar (o quizá omitiendo) aquella otra literatura que ya no les sirve o que les es claramente nociva, de forma que este cambio de orientación de las preferencias sería positivo.

Otra puede señalar que el lenguaje clásico de la teología de la liberación y sus afines necesita una reformulación y una adaptación al nuevo contexto; y sería por falta de sintonía con este nuevo contexto por lo que estaría sufriendo el rechazo de algunos sectores; el problema no estaría en éstos, sino en los autores de la teología de la liberación, o en los mentores del movimiento popular en un sentido más amplio. En esta interpretación la deficiencia se da en los teólogos o en los líderes.

La primera interpretación apunta a una crisis psicosocial de depresión.

La segunda a una actitud autoterapéutica por parte de la misma sociedad.

La tercera apunta simplemente a un desfase en un momento de transición sociocultural, en una hora que se habla de «crisis de paradigmas»[49].

Abriendo una tipología de casos

La realidad es muy compleja y no es posible abogar por una interpretación única. Cada caso podrá obedecer a motivaciones diversas, y significará actitudes distintas.

a) hay casos en los que lo que realmente subyace a un tal cambio en la orientación de las preferencias de la persona es un abandono de la militancia: son personas o grupos que han acusado en sí mismos la actual crisis como una destrucción de sus anteriores ideales, e, incapaces de

49. Víctor CODINA, *ibidem.*

superar la crisis, tratan de buscar su realización huyendo de la misma, renunciando a sus anteriores convicciones, renegando de su pasado y desentendiéndose de la problemática social, con la que ahora ya no saben habérselas.

b) hay casos en las que la persona o sociedad abandonan su línea anterior de compromiso, conscientes de la necesidad de abordar una terapia que construya o reconstruya aspectos hasta entonces descuidados de su existencia que necesitan urgente atención. La motivación fundamental no es una huida (motivación negativa), sino la búsqueda de curación o de (re)construcción de sí misma (motivación positiva). Se trata de militantes que se abren a los nuevos temas sin romper con su militancia y sus actitudes anteriores; simplemente las ponen entre paréntesis porque se sienten incapaces de continuar en aquel camino; su decisión es solamente táctica, «terapéutica» diríamos: necesitan detenerse, reflexionar, recomponer su mundo interior, reconstruir el sentido de su vida.

c) y hay casos en los que la persona o comunidad no huye de su militancia, se mantiene firme en ella, trata de sintonizar permanentemente con las cambiantes condiciones de la hora, y, «además», abre el abanico de su búsqueda hacia temas nuevos, consciente de una posible unilateralidad anterior debida a las coyunturas tan exacerbadamente revolucionarias que se hubo de vivir, y se abre hacia esos temas precisamente para pertrecharse mejor para su militancia, para capacitarse mejor para afrontar los desafíos nuevos, para ser mejor militante y continuar en la lucha por la misma Causa con renovada y profundizada fidelidad.

Lo que queremos indicar es que el cambio de preferencias (como símbolo de un cambio más fundamental de actitud ante la vida) no es en sí mismo unívoco:

- ni debe ser entendido necesariamente como una huida (negativo),
- ni debe ser interpretado necesariamente como una «sabia medida de prudencia» (positiva) que nada tuviera que ver con la huida y la deserción.

En la vida real muchos casos no podrán ser clasificados puramente en ninguno de los tres tipos; serán una mezcla de los tres. El abanico de posibilidades entre las posiciones a) y c) son quizá infinitas. La actitud a) quizá es simplemente un polo, una dimensión que está presente en todos los casos y que expresa las tentaciones fundamentales a que todos estamos sometidos; Pedro Casaldáliga ha expresado con tanta sencillez y brevedad como maestría e intuición las tentaciones que nos acechan a todos los militantes[50]. La actitud b) expresa, sin duda, el ideal del militante.

¿Primeras luces de la aurora...?

Al concluir esta primera parte nos preguntamos: ¿Es así la situación de América Latina en realidad, o es ésta una aproximación demasiado oscura? O preguntándolo de otra manera: quizá fue así, pero ¿es así «todavía»?

Evidentemente, no es posible cuantificar el alcance de la descripción que aquí hacemos referida al Continente, tanto más

---

50. Agenda Latinoamericana '96, pág. 194.

cuanto que estamos hablando a nivel de hipótesis, sin bases estadísticas, y sobre un campo tan difícilmente cuantificable o comprobable como es la «hora espiritual» nada menos que de todo un Continente. Además, es lógico que nuestra perspectiva, por el propósito que nos guía, seleccione más bien aspectos que pueden aparecer como negativos, dejando al margen muchos aspectos positivos. Peregrinando por el Continente me he encontrado grupos y comunidades, y no precisamente pequeñas, que me parecían no estar en otro planeta, sino en este mismo pero con una «hora psicológica» distinta, de entusiasmo y hasta de euforia. Con frecuencia están ubicados en lugares (geográficos o sociales) en los que -un poco por su propio esfuerzo y otro poco por azar- no se han sentido castigados por el ambiente y se han podido mantener «inaccesibles al desaliento». No están fuera del tiempo, ni en otro tiempo (pasado); simplemente, su tiempo es otro; es decir, el tiempo (la «hora psicológica y espiritual») del Continente es multiforme. Son grupos y comunidades que están viviendo, a pesar de todo, una hora de entusiasmo y de crecimiento, de concientización y de utopía. No son los más, pero existen, y son América Latina. El Continente es plural e irreductible a un diagnóstico unívoco, sin matices.

Dando por supuesta esta dificultad, nos preguntamos además: ¿será que ya no es tan oscura la noche que atravesamos? ¿Habrá que despertar al centinela con la gozosa noticia de que, imperceptibles, en perfecta armonía con la oscuridad, han comenzado a aparecer ya las primeras luces de un amanecer largamente esperado?

No nos atreveremos aquí a lanzar las campanas al vuelo, pero sí al menos diremos que, para quien sepa ver, para quien dilate sus pupilas en la oscuridad, son perceptibles pequeñas pero certeras luces. Aquí y allá hay militantes anónimos y silenciosos que no cayeron en el desánimo. Los hay, un poco por todas

partes, que comienzan a «despertar». Pasó la noche. Pasó la parálisis del susto y el sopor del sueño. Se siente en la hora como un deseo de despertar, o de volver a soñar con la Utopía del Día. Hay una secreta luz encendida, «aunque es de noche» todavía. ¿Será la secreta luz del alba que se presiente?

Me informan de que la delegación de mujeres que asistió en Pekín a la Conferencia Mundial sobre la mujer, por parte de Nicaragua, fue la delegación más militante y entusiasta, cuando nuestro país está todavía como sumido en la depresión psicológica. Y el movimiento de mujeres en Nicaragua, más allá y al margen de la Conferencia de Pekín, es quizá en este momento el más activo y despierto. Ellas consideran que ya pasó el desconcierto y la perplejidad en que quedaron sumidas por la derrota electoral de la izquierda en el país.

Agentes pastorales de aquí y de allá aseguran que, imperceptiblemente, casi sin poder identificar todavía los signos, comienza a respirarse en el aire la intuición de que algo está cambiando, de que algo se está deshelando, está sintiéndose la hora de despertar, volver a actuar.

Si esto es así, en primer lugar hay que caer en la cuenta de que, por lo que toca a Nicaragua, son las mujeres -una vez más- las que van a traer la «buena noticia de una resurrección». Y va a ser bueno que así sea, porque ello va a significar no un simple nuevo comienzo, sino un comienzo de algo nuevo, desde otros planteamientos, curados ya de muchos errores de los que en este tiempo transcurrido de invierno nos hemos ido haciendo conscientes.

Y extendiendo la mirada atentamente al Continente cabe percibir lo mismo: aquí y acullá bulle algo, una vida que la oscuridad de la hora no acaba de sofocar. ¿Está para amanecer?

Capítulo Segundo: JUZGAR

I Parte

Para un diagnóstico psicológico del Continente en esta hora

Capítulo Segundo: JUZGAR
I Parte

Para un diagnóstico psicológico del Continente en esta hora

En este segundo capítulo entramos en la parte del «juzgar»: queremos iluminar la realidad que hemos analizado en el capítulo anterior. Para ello vamos pedir ayuda a dos ciencias: en este capítulo, a la psicología; en el siguiente, a la teología.

2.1. Nuestra sociedad latinoamericana sufre una enfermedad psicológica colectiva. Establecimiento de la hipótesis desde el Psicoanálisis Social

En esta parte de nuestro trabajo vamos a apelar a la escuela del Neopsicoanálisis o Psicoanálisis Social. Es la corriente o escuela psicológica que hace una prolongación o aplicación del Psicoanálisis a la sociedad. El nombre más conocido de esta escuela es el de Erik Fromm, aunque nosotros nos vamos a referir más a Karen Horney. Y de entre las obras de esta autora, vamos a referirnos a *La sociedad neurótica de nuestro tiempo* [1].

1. Editorial Paidós, Buenos Aires 1971.

Karen Horney sostiene la tesis, común por lo demás a la escuela del Psicoanálisis social de que así como hay enfermedades individuales, las hay también colectivas, sociales, que afectan a una comunidad entera o a una sociedad.

Sobre ese marco teórico formuló una hipótesis: que las enfermedades colectivas o sociales que padecen las comunidades humanas o las sociedades obedecen a los patrones culturales y las circunstancias sociales propias de dichas sociedades.

Para probar la hipótesis, Horney analizó expedientes clínicos de enfermos psicológicos en distintos lugares del mundo, tratando de extraer de ellos en cada lugar los rasgos que se hacían presentes en los enfermos de un modo más constante. Pero dejemos que nos lo diga ella misma; permítasenos para ello una larga cita:

> *...Partiendo de esta hipótesis, al analizar a personas de los más diversos tipos que sufrían las más distintas neurosis, difiriendo también en edad, temperamento e intereses y procediendo de diferentes capas sociales, siempre comprobamos idénticos contenidos en sus conflictos dinámicos centrales, e interrelaciones esencialmente semejantes en todos. Nuestras experiencias en la práctica socioanalítica han sido confirmadas por la observación de personas ajenas a ésta y de los personajes literarios más corrientes.*
>
> *Si privamos a los problemas recurrentes que afligen a los neuróticos del carácter fantástico y abstruso que suelen tener, no podemos dejar de advertir que sólo en intensidad discrepan de los*

problemas que afectan a todo ser normal de nuestra cultura. En nuestra inmensa mayoría nos vemos obligados a luchar con problemas de competencia, con temores al fracaso, con el aislamiento emocional, la desconfianza del prójimo y de nosotros mismos, para no mencionar sino unas pocas de las múltiples dificultades que puede presentar una neurosis.

La circunstancia de que, en términos generales, la mayoría de los individuos de una cultura afronta idénticos problemas, nos impone la conclusión de que éstos son creados por las condiciones específicas de vida que reinan en aquélla. Además, el hecho de que las fuerzas motivadoras y los conflictos de otras culturas sean distintos de los que presenta la nuestra, nos permite colegir que tales problemas no son inherentes a la "naturaleza humana".

Así, al hablar de una "personalidad neurótica de nuestro tiempo", no sólo queremos decir que existen neuróticos con particularidades esenciales comunes a todos ellos, sino también que estas similitudes básicas son, esencialmente, producto de las dificultades que reinan en nuestro tiempo y en nuestra cultura[2]

Estas páginas teóricamente centrales de la obra de Horney nos permiten aludir en síntesis a su pensamiento:

---

2. Karen HORNEY, ibid., págs. 32-33.

- Los expedientes clínicos de pacientes de una misma sociedad o cultura, a pesar de que parezcan distintos y hasta únicos, arrojan unas «constantes» cuando se someten a un estudio estadístico.

- Esas constantes son propias de esa sociedad o cultura, y se repiten en grupos de pacientes de distintos lugares que pertenecen a un mismo tipo de sociedad o a la misma cultura.

- La estructura nosológica que revelan esas constantes, no sólo está presente en los enfermos, sino que afecta de alguna manera a todas las personas que viven en esa sociedad, aunque no realicen en sí mismas esa reacción en forma patológica.

- Esa enfermedad colectiva es la neurosis, que crea algo que se puede llamar la "personalidad neurótica de nuestro tiempo".

Estos elementos de la tesis de Horney son suficientes para nosotros. Vamos a tomarlos como instrumental teórico que ilumine la situación de nuestro Continente tal como la hemos descrito en el capítulo anterior.

Basados en estos elementos de la tesis de Karen Horney dentro de la escuela del Psicoanálisis Social queremos interpretar la situación que vive nuestro "pueblo" latinoamericano (queriendo entender abreviadamente como "pueblo" al conjunto de agentes sociales de toda índole que durante los decenios pasados se han caracterizado por su militancia en favor de la Causa Popular), y, paralelamente a las afirmaciones de Karen Horney, nosotros diremos:

- Aunque las vivencias de los militantes populares latinoamericanos que sufren trastornos psicológicos puedan parecer muy dispersas y en cada caso únicas, se puede encontrar unos rasgos constantes si se someten a un estudio estadístico o a un análisis de contenidos.

- Esas constantes se repiten en todos los países del Continente, en la medida en que han vivido y participado de una misma aventura colectiva popular en las última décadas; son unas constantes propias de América Latina, en cuanto que América Latina ha vivido una experiencia común que la diferencia y le da peculiaridad.

- Esas constantes que creemos se repiten en las descripciones nosográficas de los pacientes con trastornos psicológicos no están ausentes en la vivencia general que el latinoamericano medio con sintonía con la Causa Popular vive en nuestro Continente; es decir, se trata de unas estructuras tendenciales que nos afectan a todos, no de unos rasgos que sólo aparezcan en situaciones especialmente graves. Estas constantes configuran una «enfermedad» o patología que constituye uno de los rasgos característicos de la «hora psicológica» que vive el Continente.

- Si en otro tiempo la enfermedad que Karen Horney detectó como la enfermedad de la sociedad era la neurosis, hoy ésta en América Latina es más bien la depresión psicológica. En tal sentido, se puede hablar de una "personalidad depresiva" propia de nuestro Continente, en esta hora de la historia.

Como en el caso de Horney, también nosotros queremos afirmar que es la situación social la que causa esa enfermedad

colectiva, que, por eso, afecta al conjunto de los individuos de la sociedad, expresándose en realizaciones diversas (de enfermedad o no, de mayor o menor grado) en función de la fuerza de la sicología de la persona, de la historia personal de cada uno, de su peculiar exposición a la situación histórica continental...

En el fondo, lo que estamos haciendo es, sin más, tomar la tesis de Horney, sin modificarla. Nosotros aceptamos plenamente su tesis, en todos sus puntos. Discrepamos solamente en la clasificación nosográfica de la enfermedad concreta que hoy identificamos como la realmente común hoy día. Horney, refiriéndose de hecho a la sociedad burguesa occidental de los años 60, decía que era la neurosis, en aquella sociedad y en aquellos años, la enfermedad colectiva. Nosotros decimos que en la América Latina de los 90 la enfermedad social es la «depresión».

Así pues, este primer elemento teórico nos ha servido para lanzar un primer punto de nuestra hipótesis. Pasaremos adelante, a otro instrumental teórico, el del conductismo, con el que vamos a profundizar en la misma dirección tratando de verificar que es concretamente la depresión la enfermedad colectiva que sufre nuestro Continente. Pero antes, permítasenos recalar todavía un poco más en este punto, recogiendo algunos testimonios sobre la presencia de la depresión psicológica en algunos colectivos humanos, para mostrar, que al margen o más allá de la Escuela misma del Neopsicoanálisis o Psicoanálisis Social, muchos otros estudios dan por supuesto que es posible establecer vinculaciones entre colectivos determinados por parámetros culturales, raciales o geográficos y la depresión.

Presencia de la depresión en los colectivos humanos

El término «depresión» tiene varios significados: la depresión puede manifestarse como un síntoma, un síndrome o una entidad nosológica. No hay unanimidad en los trabajos científicos en torno a las causas de la depresión; sin embargo hay unanimidad en un aspecto: la depresión aparece como un rasgo universal de la condición humana, que va desde la tristeza pasajera que puede apoderarse de cada uno de nosotros, hasta un severo acceso de melancolía. Más concretamente el término «depresión» suele significar una debilitación patológica del estado de ánimo, y, por ello, en general se suelen excluir las reacciones de dolor que no pueden ser clasificadas como patológicas a pesar de su similitud con las emociones que se observan en la depresión[3].

La depresión representa, con la ansiedad, la afección psiquiátrica más difundida. En 1960, el 0,1% de la población de Inglaterra estaba hospitalizada por depresión. El porcentaje era de 0,3 en Canadá. Lehman[4] señala una tasa del 3 al 4% de depresión en la población en general. El mismo Lehman concluye que el 20% de los depresivos reciben tratamiento médico, que el 2% están hospitalizados y el 0,5% se suicidan. Muestra también que un sujeto tiene diez veces más probabilidad de sufrir depresión que esquizofrenia, y que hay un 10% de posibilidades de estar deprimido durante la vida. El riesgo de depresión aumenta con la

---

3. Sigo aquí más de cerca a LADOUCER, BOUCHARD, GRANGER, *Principios y aplicaciones de las terapias de la conducta*, Editorial Debate, Madrid 1981, pág. 339ss.

4. *Epidemiology of depressive disorders*, en R. FIEVE (coord.), *Depression in the 70's*, Amsterdam: Excerpta Medica, 1971, 21-30

edad y la incidencia más marcada de la depresión reactiva se encuentra entre los treinta y cuarenta y cinco años.

Desde el punto de vista demográfico, en Europa y en América del Norte, dos mujeres por cada hombre sufren depresión; la relación se invierte en un país como la India. En América del Norte están más afectados los hombres que las mujeres en las clases sociales desfavorecidas.

La raza negra parece poco afectada con excepción de los negros de América del Norte. Halevi[5] ha mostrado que los judíos de origen oriental son más susceptibles de ser esquizofrénicos, mientras que los judíos de Europa sufren más frecuentemente depresión.

Está admitido que las culturas primitivas conocen menos la depresión que las culturas modernas. Los sentimientos de culpabilidad se expresan más en los grupos de religión judeo-cristiana, aunque la culpabilidad y los autorreproches revisten expresiones muy diversas según las culturas.

La desesperación y la autoacusación son los síntomas principales de la depresión en las clases desfavorecidas; en las clases medias se encuentra sobre todo la soledad y la culpabilidad; la pérdida de interés por la vida social viene al primer plano en las clases favorecidas. Es interesante señalar que el 8% de los pacientes pertenecientes a una clase socioeconómica baja se consideraron deprimidos durante el examen clínico frente a un

5. *Frecuency of mental illnes among Jews in Israel, «International Journal of Social Psychiatry», 1963, 9, 268-282*

32% de los pacientes de la clase más favorecida[6]. Por el contrario, escalas de autoevaluación tales como el Inventario de Depresión de Beck y la Escala de Valoración de Depresión de Hamilton indicaban cifras superiores en las clases menos favorecidas. La disociación entre las estimaciones clínicas y psicométricas hace pensar que las consideraciones de clase juegan en el diagnóstico de los clínicos.

Estos datos no dejan de presentar una compatibilidad clara con la tesis del Psicoanálisis social: la depresión ha sido estudiada ya en muchas ocasiones como un cuadro nosológico ligado a culturas, razas, regiones geográficas... y se han encontrado en cada caso constantes que expresaban esa relación. No puede tener nada de extraño pues que nosotros queramos establecer -aunque no sea por la vía psicométrica de los estudios experimentales- una relación entre la depresión y la población latinoamericana en esta «hora psicológica».

2.2. Esa enfermedad es la depresión psicológica. Fundamentación de la hipótesis desde el Conductismo

De la escuela psicológica behabiorista o Conductismo, queremos tomar algunos otros elementos teóricos que nos van a servir para iluminar esta situación de nuestro pueblo que, basándonos en el Psicoanálisis Social hemos calificado como "depresión".

---

6. SCHWAB et alii, *Socio-cultural aspects of depressionin medical impatiens. 1. Frequence and social variables*, «Archives of General Psychiatry», 1967, 17, 533-538

En primer lugar vamos a echar mano de la visión teórica que el Conductismo tiene de lo que es la depresión.

Explicación conductista de la depresión

La depresión psicológica se debe a que el sujeto se siente expuesto a una situación de «castigo»[7] permanente. Sea cual sea su respuesta conductual no logra recibir un reforzador positivo. Por más que trate de «aprender», no logra encontrar la respuesta que pueda ser «instrumental» ya sea para recibir un reforzador positivo o, al menos, para «escapar» al reforzador negativo al que se encuentra sometido o para la «evitación» de los «castigos» que prevé[8].

En esa situación, el sujeto, que intenta todas las respuestas posibles para salir de la situación y que no logra aprender una respuesta que le resulte provechosa, acaba aprendiendo que una respuesta suya, cualquiera que sea, le va a traer castigo. Aprende pues que lo mejor que puede hacer es no reaccionar, no actuar, porque está convencido de que cualquier actuación suya le va a ser nociva.

El sujeto aprende la que llaman «indefensión adquirida» (*learned helplessnes*): aprende a no defenderse, a no actuar, a

---

7. Para la explicación de los términos conductistas técnicos, remito al apéndice correspondiente.

8. Técnicamente, el paradigma a aplicar aquí sería más que el de «evitación» el de «escape».

quedarse indefenso y como paralizado frente a todo estímulo exterior. No quiere dar ninguna respuesta conductual, porque no tiene control sobre la instrumentalidad de esta respuesta: no puede hacer que sea «instrumental» (útil dentro del condicionamiento instrumental) para obtener un reforzador positivo (o para la evitación o escape del castigo). No tiene ninguna confianza en sí mismo, ni encuentra en el repertorio de acciones que están a su alcance ninguna acción en la que pueda confiar como útil para evitar el mal que está sufriendo.

Esto es lo que ha pasado a nuestro pueblo

Llegado este momento queremos decir que la explicación teórica conductista de la depresión psicológica nos resulta iluminadora para identificar esa enfermedad colectiva social por la que, basados en Karen Horney, dijimos que está afectada nuestra sociedad latinoamericana. Esa descripción etiológica de la depresión coincide estructuralmente con la historia que ha vivido nuestro pueblo en las últimas décadas.

En efecto, el pueblo -y todos sus aliados en la causa popular- han sido sometidos en este tiempo a un «castigo» permanente, a unos reforzadores negativos de los que han intentado «evitar-escapar» de mil formas. Los treinta y cinco últimos han sido años de cambios muy profundos y violentos, y de una situación de crisis global y constante. Hemos sufrido un empobrecimiento extremo. El nivel de vida se ha deteriorado continuamente, como se ha reflejado en los alarmantes índices de mortalidad infantil. Los especialistas sostienen que ya en 1980 el 64% de la población de América Latina vivía en condiciones de extrema pobreza. En 1990, después de la «década perdida», ese índice ha aumentado. Ha habido grandes migraciones de los

campesinos a la ciudad debidas a la búsqueda de un medio para sobrevivir, migraciones que han comportado grandes sufrimientos, desorientación, hacinamiento en las crecientes periferias urbanas, desaculturación, desintegración cultural y religiosa... Hemos padecido regímenes militares, vida clandestina, represión, violencia guerrillera, contrainsurgencia, insurrecciones, revoluciones y contrarrevoluciones, acuerdos de paz... Hemos sufrido la decepción de las promesas de los políticos y de sus acuerdos, el bombardeo de las ideologías y, finalmente, la corrupción generalizada que hace que ya no sea posible confiar en nadie...

Ante todas esas situaciones negativas[9] (que fungen como reforzadores negativos que podrían ser encuadrados tanto dentro del paradigma de aprendizaje del «castigo» o de la «evitación-escape»), nuestro pueblo ha sabido reaccionar con esperanza, tratando de encontrar la manera de revertir esos reforzadores negativos, la forma de «poner fin» (evitación-escape) a tanto sufrimiento. Ha ensayado todas las fórmulas. Fueron los movimientos de liberación, la lucha obrera y campesina, los movimientos revolucionarios, la organización en todas sus formas...

¿Y qué es lo que ha pasado? Que la esperanza ha sido sofocada con represión, sangre, y muerte... Nuestro pueblo no ha logrado revertir la situación negativa. Los «refuerzos negativos»

---

9. Semejantes descripciones hace Franz DAMEN, máximo experto latinoamericano sobre las sectas o nuevos movimientos religiosos, achacando también la desintegración religiosa del continente por obra de las sectas al sufrimiento acumulado en el mismo durante las últimas décadas, que ha generado confusión, desconcierto y ruptura del imaginario religioso colectivo. Cfr. de este autor: *El desafío de las sectas*, Centro Diocesano de Pastoral Social, Oruro, Bolivia, [3]1989; y también *La cuestión de las sectas*, id, 1990.

(hambre, deterioro social, pobreza absoluta, mortalidad infantil, desesperanza...) no sólo no han desaparecido, sino que se han incrementado. En los últimos años hemos asistido no sólo a un incremento de ese deterioro (incremento cuantitativo simplemente de lo que ya venía dándose), sino a un incremento cualitativamente diverso: el derrumbe de las esperanzas globales por el fracaso del socialismo real y la crisis de los movimientos de liberación. Son los sucesos de los años 90-91 a los que nos hemos referido en el capítulo anterior.

Dentro de los paradigmas de la psicología del aprendizaje, y aun habida cuenta de que la complejidad del comportamiento social aún será mayor que la ya enorme complejidad del comportamiento individual, ¿no podríamos decir que esta situación que atraviesa nuestro pueblo es exactamente la que en psicología conductista es considerada como la más adecuada para generar una «depresión psicológica»?

El sujeto (en este caso un sujeto social) no acierta a encontrar la forma de controlar positivamente el ambiente que enmarca su conducta. Durante mucho tiempo sus mecanismos de evitación-escape resultan infructuosos. Esto le va condicionando (pavlovianamente) sentimientos de miedo y de desesperanza, a la vez que le va demostrando que, haga lo que haga, va a seguir recibiendo un nuevo castigo, y no va a poder escapar del castigo que ya sufre de un modo permanente e incluso creciente. Finalmente, después de un lapso de tiempo de por sí suficiente como para caer en la depresión, le sobreviene un castigo cuantitativamente mayor y cualitativamente más grave: los sucesos del 90-91, que significan la crisis de la posibilidad misma de la esperanza...

La reacción típica del sujeto (creemos que no sólo del sujeto individual, sino también del sujeto social) es lo que se clasifica nosológicamente como «depresión reactiva».

Pero podríamos apoyar nuestra hipótesis descubriendo el paralelismo que existe entre los rasgos que caracterizan el cuadro nosológico del estado depresivo y la vivencia de nuestro pueblo.

Síntomas principales de los diversos estados depresivos

1. Tristeza patológica

- Llantos: gemidos
- Cara de tristeza

2. Dolor moral

- Pérdida de la estima de uno mismo: autodepreciación, incapacidad, indignidad.
- Autoacusación
- Autocastigo
- Sentimiento de desánimo
- Hipocondría
- Ideas de suicidio
- Ansiedad: agitación o estupor
- Temas delirantes: frustración, negación, hipocondría

3A. Disminución de la actividad psíquica

- Disminución del campo de la conciencia
- Disminución de los procesos ideatorios
- Dificultades de la concentración
- Pérdida de la memoria
- Lasitud moral, pérdida de interés, centrarse en uno mismo

3B. Disminución de la actividad motora

- Aspecto fijo: mímica, postura
- Escasez de conversación, mutismo
- Fatiga

3C. Disminución de la actividad orgánica

- Pérdida del apetito
- Pérdida de peso
- Insomnio
- Dolores diversos
- Estreñimiento
- Sequedad de boca

Este elenco de síntomas de la depresión están referidos a la enfermedad psicológica vivida por el individuo. En este sentido, algunos de ellos, por su propio género (por ejemplo, aspecto físico de la mímica, estreñimiento...) no permiten una aplicación directa hacia el caso de la depresión sufrida por un sujeto colectivo o sociedad. Sin embargo, muchos de estos rasgos son en efecto extrapolables al plano colectivo o social.

Así, nos parece que el cansancio, el desánimo, la impotencia, la huida hacia la sobrevivencia individual, el no querer hacerse planteamientos críticos, el abandono de las actitudes militantes, la despolitización, la desmovilización, la huida a los espiritualismos religiosos, la falta de creatividad, la tendencia al silencio... que caracterizan a grandes sectores de nuestro pueblo latinoamericano en esta hora de los primeros años de la década de los 90, prolongan en su misma línea los rasgos registrados dentro del elenco nosográfico de la depresión como enfermedad individual.

Podría ser útil recorrer uno a uno esos rasgos "individuales" e ir desgranando el contenido concreto que en el plano social revisten. Pero ese recorrido alargaría mucho la extensión de nuestro trabajo.

Nos parece que, en lo que hasta aquí hemos recorrido, podemos dejar establecido -siempre dentro del carácter de hipótesis en que nos movemos- que existen las enfermedades sociales colectivas (psicoanálisis social) y que la enfermedad psicológica que está afectando principalmente a nuestra sociedad latinoamericana en esta hora, a juzgar por el recorrido que ha hecho nuestra conducta histórica y por los rasgos concretos que psicológicamente nos caracterizan en este momento, es la depresión.

Una depresión reactiva

Está patente en la historia reciente la etiología de esta enfermedad, de forma que cabe pensar que estamos claramente ante un caso de depresión reactiva. La nuestra no es una depresión comparable a la del Primer Mundo, donde quizá la «hora

espiritual» dominante ha de ser emparentada con el posmodernismo, que a su vez, no es sino el producto de una larga sucesión histórica de procesos inscritos todos ellos en el marco prometeico de la modernidad. Es un proceso secular, inscrito en el subconsciente europeo, que, por hacer un paralelismo con las categorías clasificatorias de la depresión individual, bien pudiera calificarse como depresión «endógena».

Nuestro «historial clínico» es muy diverso. La nuestra es una depresión más bien «reactiva», localizada muy concretamente en el proceso del tiempo. Si bien nada aparece ni desaparece gratuitamente en la historia, sin antecedentes ni consecuencias, el cambio de «hora espiritual» ha sido casi simultáneo o paralelo al «cambio de época». Está perfectamente localizado en el tiempo. Puede ubicarse con mucha plausibilidad su causa determinada inmediata (ubicada en las últimas décadas, sin que ello niegue causas históricas que vengan de más allá). La nuestra es claramente una depresión reactiva y es perfectamente explicable como tal.

Dentro del terreno hipotético en el que nos estamos moviendo nos es difícil valorar o cuantificar la gravedad de la depresión social que atravesamos. Carecemos de parámetros y, sobre todo, de referencias y estudios de campo, estudios que, con ese propósito cuantificador casi serían inviables, teniendo en cuenta que tienen por delante todo un Continente.

Pero queremos no obstante dejar sentadas unas consideraciones al respecto.

¿Una depresión grave o leve?

En primer lugar queremos establecer la posibilidad de que la «depresión psico-social» que atravesamos pueda **no ser grave**. Precisamente por lo que hemos dicho poco más arriba: se trata de una depresión reactiva y no endógena.

No se trata, en principio, de una depresión que evidencie un «talante psicológico» estructuralmente depresivo. Muy al contrario, nuestro Continente es alegre y festivo, lleno de creatividad y originalidad para reaccionar ante los problemas de la vida y de la historia; el latinoamericano es un pueblo cargado de buen humor, hasta el punto de saber reírse sanamente de sí mismo.

No se trata tampoco, como hemos dicho, de una depresión que provenga de un proceso multisecular, que haya podido ir carcomiendo las estructuras psicológicas fundamentales de nuestro espíritu continental. Nuestro Continente es el que más fuertemente se siente a sí mismo, el que más señales propias de identidad emite, y todo esto, hasta nuestros días. Claramente, cabe la posibilidad de pensar que, a pesar de lo que una depresión tiene de enfermedad, nuestro Continente pueda guardar en el fondo un alma sana...

¿Una depresión que será larga o corta?

En segundo lugar queremos afirmar la posibilidad de que la «depresión psico-social» que atravesamos pueda **no ser larga**. Por lo siguiente.

Varias décadas duró aquel tiempo en el que se diagnosticaba la sociedad moderna occidental desarrollista como «la sociedad neurótica de nuestro tiempo»[10]. Pero no tenemos por qué pensar que los ciclos de las enfermedades colectivas sean semejantes en su duración. Si, como hemos dicho, la historia se acelera continuamente, también se acortan los períodos de las vivencias psicosociales. En cinco años del final de este milenio, nuestro ritmo de comunicación y de vida nos permite compartir más vivencias continentales (reflexiones, comunicaciones, empatías, maduración de la conciencia continental...) que las que compartíamos antes en un lapso de varias décadas. ¿Quién va a pensar que la crisis de la actual depresión tenga que durar otras tantas décadas? ¿Quién puede negarnos la posibilidad de la sorpresa de una rápida superación de la crisis?

La depresión reactiva, por no ser endógena, con frecuencia se desenlaza en una «remisión espontánea». El organismo (personal individual o social) se acomoda y reacciona a la depresión, volviendo al estado normal. Incluso sin terapia especial. ¿Quién dirá que éste no pueda ser el caso de nuestra depresión latinoamericana?

No es fácil prever cuánto pueda durar la enfermedad, ni cuánto tiempo necesitemos para reaccionar. En todo caso hay que estar atento a observar los síntomas del Continente, porque podría ser que pronto descubriéramos síntomas que nos hablen de recuperación; algo dijimos ya sobre las primeras luces que se hacen adivinar en esta noche oscura, que hablan de la posible cercanía del amanecer.

---

10. Recordamos que es el título citado de la principal obra de Karen HORNEY.

Es por ello por lo que nuestro trabajo quiere ser bien ubicado en el tiempo y no dar por supuesto que esta «hora espiritual» es la de «los años 90», sino simplemente la de «los primeros años 90». Personalmente, diremos que tenemos la certeza, y abrigamos la sospecha, incluso la esperanza, de que esta «hora» pueda cambiar pronto, incluso sorpresivamente pronto...

¿Una depresión patológica o sana?

Y en tercer lugar queremos establecer la posibilidad de que nuestra depresión psicosocial pueda **ser sana**.

En este punto hay que superar en primer lugar el asombro: cabe hablar de «sanidad» respecto a la «enfermedad» de la depresión. Modernos enfoques nos hablan de que la depresión reactiva, cuando no es especialmente grave, entra dentro de lo que debemos considerar «depresiones sanas»[11]. La depresión es una reacción del organismo ante una situación que se le hace intolerable y que desde su instinto vital interpreta que la situación no debe prolongarse de ninguna manera. El cuerpo, nuestro cuerpo, reacciona entonces al entorno vital por el que está pasando, y nos envía un mensaje que en principio aparece como disfuncional: la depresión. Pero es disfuncional sólo a primera vista; en el fondo, la depresión es el instrumento de nuestro cuerpo para forzarnos a hacer un replanteamiento global de la situación, su forma de rebelarse para exigirnos buscar otra salida. Las depresiones -siempre dentro de este carácter reactivo y en este

---

11. Ursula NUBER, *Gesunde Depressionen. Die produktive Kraft der Depression*, «Psychologie Heute» 21(marz 1994)20ss

nivel de no especial gravedad- son «enfermedades» con las que el organismo reacciona para conservar o recuperar la salud. En ese sentido son «sanas».

¿Será la nuestra una depresión sana, por la que el organismo social -la sociedad continental en su conjunto- se rebela y se niega a seguir por el camino de las últimas décadas, que ya se le ha hecho inviable, y nos quiere forzar a encontrar «otra salida»? Su aceptación resignada de que «no hay salida», con la que se ha negado a continuar adelante, quizá no es más que una sabia «treta» para demostrarnos que sí hay salida, pero que tiene que ser «otra».

¿Será grave o leve, larga o corta, patológica o sana nuestra depresión?

Personalmente nos inclinamos a dar una respuesta optimista: todos los factores -etiológicos y sintomatológicos- nos inclinan a pensar que no es grave (no en el sentido de que no tenga importancia, sino en el sentido de que es reactiva y no endógena), de que no va a ser larga y de que probablemente se trata de una reacción «sana» de nuestro organismo social.

Este optimismo no quiere recomendar que no se tome en serio la enfermedad, ni quiere eximir de poner en práctica una terapia. Quizá la mayor o menor gravedad, la mayor o menor duración y la mayor o menor sanidad de esta depresión dependan en buena parte de cómo manejemos la situación, de cómo sepamos digerir y ayudar a digerir en el Continente esta situación especial.

El tiempo dirá, finalmente, si esta depresión habrá afectado a las «estructuras vitales» de nuestra conciencia continental, o si se trató de una depresión que entró dentro de los

parámetros «normales» y que, finalmente, fue «sana» y sirvió para nuestro bien.

En todo caso, para continuar profundizando en el tema como para comenzar a poner las bases de lo que sería una propuesta terapéutica de acción, necesitamos dar un paso adelante para echar mano de otro instrumental teórico: el de la escuela psicológica del cognitivismo.

2.3. Aportación desde el Cognitivismo

Cognitivismo y conductismo fueron presentados al principio como dos escuelas psicológicas tan distintas que serían opuestas y hasta incompatibles.

El conductismo, en efecto, centra su atención en principio en la conducta, a la que considera una realidad aprendida. Desde esta perspectiva, los problemas patológicos obedecen simplemente a conductas desadaptadas que han sido aprendidas. La curación consistirá en hacer que el sujeto des-aprenda esa conducta desadaptada o disfuncional y aprenda otra conducta adaptada. Para el conductismo no entran en juego otros elementos: no hace falta analizar el pasado, el subconsciente, los traumas vividos en la infancia, etc. Ahí veríamos la enorme distancia que lo separa del Psicoanálisis. Pero tampoco entra en juego para el conductismo -lo cual parece más grave- la conciencia personal: las motivaciones, las intenciones conscientes, la voluntad personal; para el conductismo puro, todo es cuestión de «conducta aprendida», sin que la conciencia pueda mediar ni en la etiología ni en la terapéutica. En algún sentido, para el conductismo, el ser humano y el animal son idénticos: sujetos aprendedores de conductas; la conciencia no es relevante en esa perspectiva.

Por su parte, el cognitivismo estaría en el extremo contrario: la conciencia es el plano principal donde se dan cita los mecanismos psicológicos fundamentales, de forma que tanto la enfermedad como su curación, se juegan en el campo de la conciencia.

Decíamos que conductismo y cognitivismo -por esto que acabamos de decir- han sido presentados frecuentemente como interpretaciones antagónicas.

Hoy día no se piensa en forma tan disyuntiva; se considera más bien que entre uno y otro hay toda una gradación de posiciones, como un *continuum*, entre dos posiciones extremas, representadas por el conductismo puro (sin mezcla de cognitivismo) y el cognitivismo puro (sin mezcla de conductismo), aunque ni siquiera se piensa que hoy día sean relevantes las posturas conductistas y cognitivistas «puras»[12].

Es voz común desde hace tiempo que el conductismo cede lugar al cognitivismo en muchos lugares. En efecto, «los últimos avances en la psicología conductual han hecho hincapié en la importancia de las cogniciones en el paciente»[13]. El énfasis creciente en la reestructuración o modificación de las cogniciones se refleja en el trabajo de Arnold Lazarus (1972), quien afirma

---

12. «En el grupo de los conductistas cognitivos parece que existe un continuo, con los conductistas que admiten sólo una pizca de cognición, en uno de los extremos, y la práctica de los cognitivistas que sólo admiten una pizca de lo conductual, en el otro extremo». Cfr. M. MAHONEY y A. FREEMAN, *Cognición y psicoterapia. Cognición y desarrollo humano*, Paidós, Buenos Aires 1988, pág. 226.

13. BECK, A.T. y otros, *Terapia cognitiva de la depresión*, Desclée de Brouwer, Bilbao [5]1983, pág. 18.

que «puede decirse que la mayor parte de los esfuerzos terapéuticos se centran en la corrección de las ideas erróneas»[14].

Habiéndonos detenido en el apartado anterior en la perspectiva de un conductismo en principio puro, queremos abordar ahora la perspectiva de un cognitivismo en teoría también puro, aunque sólo sea por razones metodológicas..

Aproximación a los fundamentos de la psicología cognitivista

En una primera aproximación cognitivista, podemos considerar la depresión como un caso particular de estrés o de emociones disfuncionales. Y el cognitivismo tiene una interpretación propia de estas disfunciones fisiológicas o emocionales.

Para el cognitivismo puro el aprendizaje no entra en sus planteamientos a la hora de buscar la etiología de la disfunción; es más bien la conciencia, el mundo de los pensamientos y las interpretaciones el que juega el papel primordial: «lo que se piensa conduce a lo que se siente».

La primera fórmula interpretativa del estrés fue la de Stanley Schachter con su «Teoría de la atribución». En 1962 Schachter y Singer realizaron un experimento clásico que tuvo una gran influencia en la forma de ver las emociones por parte de los psicólogos:

---

14. Arnold LAZARUS, *Behavior therapy and beyond*, Nueva York, McGraw-Hill 1972, pág. 165.

Administraron una dosis de adrenalina a un sujeto al que se había dicho que el fármaco era Suproxin, una nueva vitamina compuesta. Después, se introducía al sujeto en una sala de espera durante unos 15 ó 20 minutos. Un individuo, que supuestamente también había recibido Suproxin, entraba en la misma sala de espera. Al poco rato de la inyección de adrenalina el sujeto experimentaba la típica activación del sistema nervioso: temblores de manos, taquicardia y aumento de la respiración. Mientras la adrenalina estaba haciendo su efecto, el sujeto que no había recibido la dosis empezaba a comportarse de una de las dos maneras siguientes: o bien de una forma progresivamente colérica, o bien de forma mucho más eufórica y alegre. Durante este período el sujeto era vigilado a través de un cristal de una sola dirección, de manera que su conducta podía ser observada y registrada sistemáticamente. Se comprobó que aquellos sujetos que habían estado con el individuo colérico se comportaron coléricamente, mientras que aquellos que habían estado con el individuo eufórico se comportaban eufóricamente[15].

Del experimento -que también contaba con otras variaciones- Schachter dedujo que:

---

15. M. McKAY - M. DAVIS - P. FANNING, *Técnicas cognitivas para el tratamiento del estrés*, Martínez Roca, Barcelona 1985, pág. 10.

- la emoción no es un suceso meramente fisiológico: las activaciones fisiológicas por sí mismas no producen emociones;

- un estado de activación fisiológica para el que la persona no tiene una explicación inmediata, lleva a la persona a evaluarlo e interpretarlo; es la interpretación concreta que la persona adopte en cada caso lo que determina la respuesta emocional.

Es decir: las cogniciones son la mediación decisiva del **mundo** emocional. «Lo que se piensa conduce a lo que se siente».

La teoría cognitiva redescubre así y pone en primer plano algo que la sabiduría popular ha expresado en forma no científica pero con certera intuición en sus refranes populares:

- En negativo: «Ojos que no ven, corazón que no siente»

- Y también, aunque más de lejos: «Dime con quién andas y te diré quién eres»

*El estudio de Schachter tiene importantes aplicaciones para el tratamiento de varias formas de angustia emocional. Sugiere que se puede llegar a la ansiedad, por ejemplo, diciéndose algunas cosas a sí mismo; una persona necesita **atribuir** su activación fisiológica a la emoción de miedo y necesita **interpretar** algo de su ambiente como un peligro relacionado con ello. Esta interpretación puede deberse a la visión de algo que parece amenazador o dándose cuenta de que*

otra persona está asustada y creyendo que debe existir un buen motivo de alarma. La emoción depende del pensamiento. El pensamiento precede a la emoción. Si podemos cambiar las atribuciones e interpretaciones, también cambiaremos las emociones del temor[16].

La teoría de la atribución fue desarrollada en 1966 por Stuart Valins, con experimentos relacionados más con el campo del *biofeedback*: mostró incluso que la respuesta emocional del sujeto depende más de «lo que el sujeto piensa» de su reacción fisiológica, que de la reacción fisiológica misma. Lo que afecta al sujeto no es lo que realmente ocurre dentro de sí, en su propio cuerpo, sino lo que él piensa que ocurre, con independencia de que sea cierto o no. Es decir: el pensamiento media también entre las reacciones fisiológicas y las emociones.

Sumando las aportaciones de Schachter y Valins: lo cognitivo es la mediación decisiva para las emociones, sea que éstas vengan causadas por un agente externo ambiental o por una reacción fisiológica especial.

Otros autores como Aaron Beck y Albert Ellis llegan a idénticos resultados: las reacciones emocionales son el resultado de la forma en que se estructura (se interpreta) la realidad. Cuando una persona está ansiosa, sugieren que es por causa de que está interpretando los sucesos como peligrosos. Si está deprimida es porque se obstina en verse a sí misma necesitada o víctima de su mala suerte. La cólera se produce por las percepciones relacionadas con la posibilidad de que está padeciendo abusos de cualquier tipo y es víctima de la injusticia.

---

16. Ibid., pág. 11.

Cada emoción dolorosa está originada por un pensamiento negativo particular.

El dolor emocional crónico puede considerarse como el subproducto de un sesgo sistemático de la visión del mundo. Para el depresivo, por ejemplo, cualquier suceso es una oportunidad para percibirse a sí mismo falto de algo. Entonces percibe una sensación de abatimiento en su estómago, que él mismo denomina depresión. La persona ansiosa tiende a ver cualquier suceso inocente como amenazador. Estas amenazas hacen estallar las respuestas de alarma fisiológicas que él denomina ansiedad, y que después acaban originando la úlcera de estómago, la hipertensión y otros síntomas fisiológicos.

Los sucesos no tienen un contenido emocional por sí mismos. Pero las personas tienen una enorme necesidad de ordenar su mundo, de insertar los datos nuevos en la categoría apropiada. Somos seres inteligentes y conscientes y necesitamos saber dónde estamos y qué hacemos, así como qué piensan de nosotros los demás y cómo somos acogidos por ellos[17]. «¿Qué es esto?, ¿qué pasa?», son interrogantes que nos formulamos cientos de veces al día en un «diálogo continuo con nosotros mismos» (*selftalk*), diálogo en el que consiste nuestra vida mental. En la respuesta dada a esos interrogantes, en la etiqueta elegida para la interpretación de los hechos que nos acaecen, está la causa de las emociones que nos sobrevendrán.

Se diría que en los casos patológicos hay un «circuito negativo de retroalimentación» entre los estímulos del ambiente, las interpretaciones que les damos y las reacciones fisiológicas

---

17. Miguel de Unamuno solía decir que el ser humano está enfermo y que su enfermedad es la conciencia. *Del sentimiento trágico de la vida*, Austral, Madrid.

que producen en nuestro cuerpo. Los tres elementos se retroalimentan mutuamente en ese círculo negativo. Para curar esa situación patológica que se realimenta a sí misma, hay que romper ese círculo vicioso por alguno de los tres elementos que lo constituyen: cambiando la situación ambiental que produce la situación de alarma, cambiando los pensamientos o interpretaciones disfuncionales que damos a esas situaciones, o cambiando las reacciones físicas fisiológicas que las acompañan.

Cambiar la situación ambiental: acción transformadora sobre el ambiente.
Cambiar los pensamientos: terapia cognitiva.
Cambiar las reacciones fisiológicas: terapia conductista-cognitiva, como los métodos de relajación de Jonson, o la desensibilización sistemática, etc.

La terapia cognitiva centra su acción en romper el citado círculo vicioso cambiando los pensamientos o interpretaciones que damos tanto a los hechos como a las reacciones fisiológicas que unos y otros producen en nosotros.

Pensamiento individual, constructos personales e imaginario social

Decimos que nuestra vida mental consiste en un continuo diálogo con nosotros mismos. Continuamente estamos interpretando los datos nuevos que la realidad nos presenta: sucesos, hechos, interacción que el ambiente hace sobre nosotros... Con dicha interpretación vamos adjudicando «etiquetas» a cada hecho o suceso. Estas etiquetas o juicios colorean toda nuestra experiencia.

Este diálogo ha sido comparado a una cascada de pensamientos que fluye de la mente sin interrupción. Aunque no seamos conscientes de ellos, los estamos produciendo permanentemente -diríamos que incluso en el sueño, y hay que recordar que ensoñamos más del 75% del tiempo que dormimos, aunque no recordamos luego nuestros sueños-. Y esas «etiquetas» que utilizamos en nuestro autodiálogo interno es el que evoca las distintas emociones que nos embargan y que colorean nuestro estado de ánimo interior.

Esta «etiquetación» o catalogación de acontecimientos que continuamente estamos haciendo, no es una sucesión continua de conceptuaciones o juicios aislados sin conexión ninguna dentro del mundo interior de la persona. Son más bien conceptuaciones o juicios que están en dependencia de la interpretación global que la persona tiene hecha ya de la realidad: un conjunto de supuestos que él hace de sí mismo y de las personas y del mundo que entra en relación con él. Kelly[18] se refiere a estos supuestos o creencias subyacentes con la denominación de «constructos personales».

Esta interpretación de la realidad que hacemos en nuestro «pensamiento continuo» no es tampoco algo enteramente individual, como si fuera un fenómeno singular e irrepetible para cada persona. Existe más bien algo que funciona de hecho como un patrón común para esta función de interpretación de la realidad que ejercen cada una de las personas de un colectivo social, y es el «imaginario social» de ese colectivo. Este «imaginario social», como su nombre indica, no es propiedad de cada individuo, sino de la sociedad en su conjunto. El imaginario social es el «patrimonio común de conocimiento» que comparten los

---

18. G. KELLY, *The Psychology of personal constructs*, (vols. 1 y 2), Norton & Co., Nueva York 1955.

miembros de un colectivo social. Es lo que realmente les hace formar parte de un mismo colectivo, lo que les hace vivir «en el mismo mundo». Sin él, las personas pueden ser vecinas y sin embargo vivir «en mundos distintos». Compartir el mismo imaginario social les hace a las personas ser capaces de una comunicación fluida y rápida, llena de empatía, porque se sienten en el mismo mundo.

El imaginario social -que, lógicamente, es una realidad dinámica que cambia, evoluciona, responde a las nuevas cuestiones del ambiente, se adapta, reacciona y hasta se enferma...- es también un instrumento de primera importancia en la elección de las interpretaciones que el individuo dará a los hechos que le sobrevienen. De forma que el individuo, en ese diálogo continuo consigo mismo por el que está interpretando permanentemente la realidad que le circunda, está influido decisivamente por ese imaginario social. Este es como el marco de interpretación mayor que establece los límites y las orientaciones mayores. Una forma inadaptada de interpretar la realidad puede estar influida tanto por una patología personal del individuo, como por una patología inherente al «imaginario social» del colectivo al que la persona pertenece. Así, una sociedad enferma reflejará en su «imaginario social» dicha enfermedad, y viceversa: un imaginario social patológicamente desadaptado desde el punto de vista psicosocial será una estructura gnoseológica que inducirá a comportamientos o estados patológicos en los miembros de ese colectivo que comparte dicho imaginario.

Los pensamientos automáticos

El diálogo interno ha sido denominado «autocharla» (*selftalk*) por Albert Ellis (representante de la terapia racional emotiva), y «pensamientos automáticos» por Aaron Beck (teórico cognitivo). Este último autor dice que prefiere este término porque describe más adecuadamente la forma en que se experimentan los pensamientos, como si fueran un acto reflejo, sin reflexión o razonamiento previo; y se graban como plausibles y válidos» (Beck, 1976, p. 237).

La escuela cognitivista desarrolla, con denominaciones diversas según los diferentes autores, las características de los pensamientos automáticos. Sintetizando podríamos reflejarlas así:

- son mensajes específicos, discretos,
- breves, como taquigráficos...
- aceptados siempre, aunque parezcan irracionales,
- espontáneos,
- a menudo expresados en términos de «debería», «habría de»...
- dramatizan.
- son relativamente idiosincráticos,
- difícilmente desviables
- y son aprendidos.

La escuela cognitivista sostiene que en la mayor parte de las patologías mentales, es el mundo del pensamiento, y en concreto el dinamismo de los pensamientos automáticos, el que se deteriora. Se deforma ese dinamismo y funciona inadecuadamente, sin que el sujeto sea capaz de darse cuenta fácilmente de estos

«pensamientos deformados»[19]. En los casos más graves la persona es incapaz absolutamente de detectar ese deterioro, y es todo su razonamiento el que se contamina de la lógica deteriorada de los pensamientos automáticos deformados.

La terapia cognitiva piensa que gran parte del sufrimiento humano es innecesario, inútil, y fácilmente evitable, en cuanto que procede de falsas conclusiones que la gente se hace de los acontecimientos que le sobrevienen.

Consecuentemente con este planteamiento, la terapia cognitivista tenderá a intervenir ahí, en el mundo de esos pensamientos deformados, para capacitar al sujeto de forma que sea crítico con ellos y pueda así desprenderse de este «cáncer cognoscitivo» que le va llenando su mundo interior de etiquetas equivocadas negativas que le evocan o producen sentimientos dolorosos.

Los dos autores que más han contribuido a combatir los pensamientos deformados son los ya citados Albert Ellis y Aaron Beck. En su libro, publicado en 1961, *Guía de la vida racional*, Ellis argumenta que las emociones tienen poco que ver con los sucesos reales. Entre los sucesos y la emoción tiene lugar una «autocharla» real o irreal. De hecho la emoción procede de lo que la persona se dice a sí misma, es decir, de la interpretación del suceso y no del propio suceso. Los sucesos por sí mismos no producen emoción.

---

19. «Suelo preferir la noción de *conceptos erróneos*, pero me siento igualmente cómodo con la de *creencias irracionales* o *supuestos falsos* o incluso con las ideas fijas de Janet». Cfr Víctor E. RAIMY, *Conceptos erróneos y terapias cognitivas*, en MAHONEY-FREEMAN, l.c., pág. 225.

Los «pensamientos deformados» en el caso de la depresión

La depresión es uno de los casos concretos de disfunción patológica al que se aplica todo lo que venimos diciendo. Según el cognitivismo, la depresión es también un círculo vicioso de interacción negativa entre los estímulos exteriores, las reacciones fisiológicas y los pensamientos automáticos. Por ende, la terapia cognitivista de la depresión se orienta a incidir en el mundo de tales pensamientos automáticos, para tratar de romper el círculo vicioso de retroalimentación entre los tres citados factores.

Aaron Beck es uno de los principales teóricos en el tratamiento de la depresión. En su libro, publicado en 1967, *Depresión: aspectos clínicos, experimentales y teóricos*, describe cómo los tipos de pensamientos deformados hacen estallar y exacerban la espiral descendente de la depresión. Corrigiendo la distorsión de los pensamientos -rompiendo el «círculo vicioso»- la persona empieza a poder salir del foso en que está sumergida. A medida que cambian sus pensamientos, es decir, sus interpretaciones de la realidad que le rodea, también cambian su humor y su actitud ante los demás y ante el futuro.

Vamos a hacer un pequeño elenco de los mecanismos más célebres de distorsión del pensamiento que, según diferentes autores[20], se dan en el mundo de los pensamientos automáticos propios de la depresión.

---

20. Aquí vamos a seguir el elenco que hacen M. McKAY - M. DAVIS - P. FANNING, *Técnicas cognitivas para el tratamiento del estrés*, Martínez Roca, Barcelona 1985, pág. 52-58. Cfr otro elenco en: Aaron T. BECK y otros, *Terapia cognitiva de la depresión*, Desclée de Brouwer, Bilbao [5]1983, pág. 21-23.

1. **Filtración**: se toman los detalles negativos y se magnifican, mientras que no se toman los aspectos positivos de la situación.

2. **Pensamiento polarizado**: Las cosas son blancas o negras, buenas o malas. La persona ha de ser perfecta o es una fracasada. No existe término medio.

3. **Sobregeneralización**: Se extrae una conclusión general de un simple incidente o la propensión a tomar un botón y coserle un vestido. Si ocurre algo malo en una ocasión esperará que ocurra una y otra vez.

4. **Interpretación del pensamiento ajeno**: sin mediar palabra, la persona cree saber lo que piensan los demás y por qué se comportan de la manera en que lo hacen. En concreto, es capaz de adivinar lo que sienten los demás respecto a ella.

5. **Visión catastrófica**: Se espera el desastre. La persona se entera o escucha un problema y empieza a temer que también pudiera ocurrirle a ella.

6. **Personalización**: La persona cree que todo lo que la gente hace o dice es alguna forma de reacción hacia ella. También se compara en toda circunstancia con los demás, intentando determinar quién es más elegante, quién tiene mejor aspecto...

7. **Falacias de control**: se siente externamente controlado, se ve a sí mismo desamparado, como una víctima del destino. La falacia de control interno convierte a la persona en responsable del sufrimiento o de la felicidad de aquellos que le rodean.

8. **La falacia de la justicia**: la persona está resentida porque piensa que conoce qué es la justicia, pero los demás no están de acuerdo con ella.

9. **Razonamiento emocional**: cree que lo que siente tendría que ser verdadero, automáticamente. Si siente como estúpida y aburrida una cosa, debe ser estúpida y aburrida.

10. **Falacia del cambio**: necesita cambiar a la gente porque sus esperanzas de felicidad parecen depender enteramente de ello.

11. **Etiquetas globales**: se generalizan una o dos cualidades de un juicio negativo global.

12. **Culpabilidad**: la persona mantiene que los demás son los responsables de su sufrimiento, o toma el punto de vista opuesto y se culpa a sí misma de todos los problemas ajenos.

13. **Los «debería»**: la persona posee una lista de normas rígidas sobre cómo deberían actuar tanto ella como los demás. Las personas que transgreden estas normas le enojan y también se siente culpable si las viola ella misma.

14. **Tener razón**: Continuamente está en un proceso para probar que sus opiniones y acciones son correctas. Es imposible equivocarse y se hará cualquier cosa para demostrar que se tiene la razón.

15. **La falacia de la recompensa divina**: Espera cobrar algún día todo el sacrificio y abnegación, como si hubiera alguien que le llevara las cuentas. Se resiente cuando se comprueba que la recompensa no llega.

Estos mecanismos de distorsión del pensamiento lo pueden afectar en dos planos dentro de cada uno de sus niveles (personal y comunitario):

- en el plano del pensamiento individual automático («autocharla») del individuo enfermo;

- en el plano del marco conceptual en el que el enfermo encaja sus pensamientos: los «constructos personales» (Kelly);

- en el plano del «pensamiento automático» de la sociedad: las interpretaciones de la realidad que se hacen en la vida social de una comunidad humana enferma (la opinión pública viva de los medios de comunicación social);

- en el plano del «imaginario social» propio del colectivo social enfermo.

Sería interesante elaborar un elenco sumarial de los diferentes mecanismos de «pensamiento distorsionado» que están activos en nuestra América Latina de los 90, ya sea en el nivel del «pensamiento automático» de la vida diaria de nuestras sociedades, como en el plano de las interpretaciones de la crisis

actual de las esperanzas populares[21], o en el nivel del «imaginario social» propio de esta hora[22].

Hacia una terapia cognitiva social

Todo lo que hemos dicho hasta aquí nos ha preparado el camino para insinuar unas pistas para una terapia posible en esta América Latina de los 90 que vive esta hora espiritual de depresión psicológica.

---

21. Por nuestra parte hemos tratado de encarar los «pensamientos automáticos deformados» que introyectan el pesimismo y la depresión dentro de la conciencia de los militantes cristianos, en algunos artículos: *La noche de los pobres está en vela*, con P. CASALDALIGA; *¿Qué queda de la Opción por los pobres?* [RELaT, Revista Electrónica Latinoamericana de Teología, http://www.uca.ni/koinonia/relat.htm

    Y esto mismo intentaron numerosas declaraciones de los cristianos nicaragüenses comprometidos desde la opción por los pobres en los momentos álgidos; cfr por ejemplo VARIOS, *Dando razón de nuestra esperanza*, Nicarao, Managua 1991; en este mismo libro está recogido el «Documento de los 15 puntos», dado a los pocos días de la derrota electoral sandinista, el 9 de marzo de 1990, que de un modo palmario evidencia la necesidad de intervenir en la interpretación de los acontecimientos del momento y de corregir lo «pensamientos automáticos negativos» (cfr ibíd, pp 135-137).

22. Sobre el momento de crisis y transición entre el imaginario social latinoamericano de los últimos años y un nuevo imaginario social que está aún por construir, cfr. Pedro TRIGO, *Del imaginario alternativo, al imaginario vigente y al revolucionario*, «Diakonía» 67(septiembre 1993)19-32, Managua.

Como hemos visto, el cognitivismo con el que nos estamos iluminando teóricamente no es un cognitivismo puro y extremo, sino que amalgama aspectos que inciden mucho más allá de lo puramente eidético y propiamente cognitivo.

Decíamos más arriba que dado que el cognitivismo encuentra el núcleo nosológico en la interacción (de círculo vicioso incluso) entre (a) el influjo del ambiente, (b) las interpretaciones que damos a la realidad y (c) las reacciones fisiológicas (emociones...), la terapia cognitiva trata de romper ese núcleo, ese círculo, privilegiando -como método más propio suyo- la intervención en las interpretaciones e ideaciones del sujeto.

Sin embargo, nosotros no estamos glorificando ese aspecto y desestimando los demás. Una terapia integral atacará el mal por cualquier flanco en el que sea posible la intervención, sin ahorrar esfuerzos en ninguno de los frentes. Lo cual, en nuestro caso -para concluir esta parte de nuestro trabajo- abarcaría:

a) Incidir en el campo cognitivo social: detectar y desenmascarar las «distorsiones de pensamiento» que se producen inevitablemente en un momento de enfermedad social, concretamente de depresión. Y ello, tanto a nivel de los «pensamientos automáticos» como del «imaginario social». Evidentemente, nos estamos refiriendo a una terapia colectiva y social; no entramos en el campo individual de las personas, aunque una terapia individual podría tomar de estos lineamientos colectivos una orientación precisa con toda probabilidad fácilmente extrapolable hacia el mundo individual.

b) Incidir en el campo de las «reacciones fisiológicas» o de las emociones. Por la propia naturaleza «individual-corporal» de lo fisiológico y de lo emocional parece

difícil encontrar formas para incidir en lo que podría ser las emociones sociales. Sin embargo, no dudamos de que existe algo que podríamos denominar el «imaginario social de las emociones». En tiempo de enfermedad, esas emociones son dolorosas, pues son «castigos» lo que se está recogiendo del ambiente entorno (conductismo) y son evocadas por pensamientos negativos (cognitivismo). El colectivo enfermo necesita neutralizar esas emociones dolorosas, necesita bloquear esa evocación constante de emociones dolorosas por parte de los «pensamientos distorsionados», y necesita llegar a ser capaz de evocar y desarrollar emociones positivas aun en medio de la dolorosa situación psicológica actual.

c) Y, por supuesto, siguiendo la tradición del más puro espíritu latinoamericanista, la terapia integral a la que nos estamos refiriendo abarcaría también la continuación de la lucha, por los medios que parezcan más adecuados al nuevo contexto histórico y mundial que estamos viviendo, para transformar la realidad sociopolítica que es la que históricamente ha venido «castigando» a nuestro pueblo con vivencias dolorosas y dándole pie para «aprender» e introyectar la dinámica patológica de los pensamientos distorsionados.

Esta sería la triple vía para la estrategia de una terapia integral para la América Latina de los años 90 que vamos a tratar de esbozar en el capítulo cuarto. Pero antes necesitamos referirnos a una herramienta de la que en este trabajo queremos hacer una mención especial: la religión y la teología.

Capítulo Segundo: JUZGAR

II Parte

Papel psicoterapéutico de la fe cristiana y de la teología

Capítulo Segundo: JUZGAR
II Parte

Papel psicoterapéutico de la fe cristiana y de la teología

Sólo los cristianos...

Quisiera comenzar esta parte final de nuestro estudio, con unas palabras un tanto provocativas de Enrique Dussel, que expresan todo el desafío de lo que aquí está en juego. Dice así él:

> *Después de la caída del socialismo real y la derrota electoral del sandinismo, en América Latina sólo los cristianos serán capaces de sacar adelante la causa por la que luchaba el marxismo*[1].

Y decimos que aquí está planteado el problema en todo su desafío y con todo su dramatismo.

La esperanza marxista, en efecto, era una esperanza muy ideológica. ¿Era realmente «esperanza»? Quizá no lo era, en el sentido fuerte que la mejor filosofía humanista y personalista dan a este vocablo. La esperanza marxista, más que una esperanza era una certeza. Más diré: pretendía ser una certeza «científica», demostrable, «determinísticamente determinada», inevitable, que caminaba inexorablemente hacia adelante a pesar de que alguna vez pareciera retraerse ante el espejismo de la recomposición del capital. Se aseguraba que el capitalismo, por más que pareciera

---

1. Cfr DUSSEL, *Sobre la actualidad de Carlos Marx*, en *Dando razón de nuestra esperanza*, Nicarao, Managua 1991, pág. 108ss.

recomponerse de sus «contradicciones», iba retrocediendo inexorablemente, por lo que la realización de la esperanza marxista estaba inevitablemente cercana, científicamente cierta y demostrable. Quien no lo veía así, era tenido como deudor de prejuicios precientíficos...

De esta forma, la esperanza marxista no era realmente una «esperanza» en el sentido filosóficamente fuerte del término, sino una «certeza científica», prácticamente predeterminada, o determinista. Y una esperanza cierta, determinísticamente cierta, no es verdadera esperanza humana.

Esa «certeza científica» se quebró estrepitosamente en los años 89-90, negada por la realidad. Ante ese quiebre, ¿podría salir adelante la esperanza marxista en los 90, sin las certezas científcas en las que se fundamentó durante tanto tiempo?

No queremos decir que el marxismo, como un todo, no tenga ya algo que decir en la América Latina de los 90[2]. Pero sí nos parece evidente que la esperanza estrictamente[3] marxista no tiene ya futuro en esta América Latina de los 90. Si aquella esperanza se fundamentaba en aquellas certezas que hoy ya no existen, ¿en qué podría seguir apoyándose la esperanza marxista?

---

2. Cfr. Y. CALVEZ, *¿Qué quedará del marxismo?*, RELaT, nº 81; A. TAMAYO, *¿Qué nos queda a los cristianos de Karl Marx?*, RELaT nº 82-83 [RELaT en: http://www.uca.ni/koinonia/relat.htm]. SCHAFF, Adam, *Humanismo ecuménico*, Trotta, Madrid 1993, p. 49ss.

3. Con este adverbio estoy limitando el concepto a la esperanza que tenía su base y su fundamento en aquellas certezas científicas; estoy excluyendo la esperanza cristiana y la esperanza de aquellos otros militantes que, marxistas o no, fundamentaban su esperanza no en certezas científicas sino en motivos de fe y de utopía.

Los cristianos, en cuanto tales, aun los cristianos marxistas, no apoyaban su esperanza en certezas «científicas» marxistas. Por eso, hoy, cuando éstas han sucumbido a la crisis de los 90, los cristianos pueden continuar caminando adelante con su esperanza. Aquellas certezas científicas no constituían la base de su esperanza. Ellos apoyaban su esperanza en la «certeza utópica» de su fe cristiana. Después de los acontecimientos históricos del «cambio de época» a los que nos hemos referido en el primer capítulo, los cristianos siguen diciendo: «sé de quién me he fiado».

3.1. Dimensión cognitiva de la religiosidad

Al presentar en el capítulo anterior los planteamientos de la escuela psicológica cognitivista hemos tenido ocasión de ver la importancia que lo cognitivo en general tiene en la vida del ser humano. Mientras está vivo, vive en un acto permanente de cognición. Y lo vive -decíamos- a tres niveles:

- en el diálogo permanente que sostiene consigo mismo (diálogo en el que consiste la vida psíquica y mental), por el que va conociendo y re-conociendo la realidad, conceptualizando, enjuiciando y «etiquetando» cada uno de los momentos discretos del decurso de la realidad;

- en el «constructo personal», la representación interior, la re-construcción mental que cada ser humano lleva en sí mismo, del que se sirve para ordenar su mundo y estructurarlo;

- en el «imaginario social» que comparte una determinada sociedad, imaginario que, cumpliendo el mismo objetivo que el constructo personal, expresa la dimensión comunitaria y social del conocimiento del ser humano.

Bien, pues con todo esto tiene mucho que ver la fe y la reflexión religiosa.

(Hagamos notar aquí, de entrada, que lo que digamos sobre la fe cristiana debe ser dicho de un modo más amplio aún de la fe religiosa en general, y lo que digamos de la teología o de la reflexión teológica, ha de ser dicho de toda reflexión religiosa o teológica; mientras no hagamos referencia explícita a la fe cristiana en algún aspecto concreto, nos estamos refiriendo a toda religión y a toda teología, no solamente a la cristiana).

Sin pretender hacer aquí una exposición sistemática sobre la religiosidad en su estatuto antropológico[4], vamos simplemente a presentar en apretada síntesis en qué consiste en esencia la religiosidad humana[5], para ver la inevitable dimensión cognitiva que conlleva.

La religiosidad, en efecto, se inscribe en lo más profundo de la naturaleza del ser humano. Este es un ser inteligente, abierto, que pregunta. Pregunta por lo inmediato y por lo que está

---

4. Para este punto remitimos a *¿Qué es la religiosidad?*, en J.M. VIGIL, *Plan pastoral prematrimonial*, Sal Terrae, Santander 1988, págs. 179-195. Más ampliamente, en F. SEBASTIAN, *Antropología y teología de la fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972, págs. 61ss.

5. Aquí también, no nos referimos a la religiosidad cristiana, sino a cualquier religiosidad humana, o a la religiosidad humana en sí misma, antes de cualquier determinación específica.

más allá, y llega a preguntar por el sentido último. Al abrirse al misterio de la vida, y en el decurso diario de su existencia, el ser humano capta muchos interrogantes que gravitan sobre su vida: ¿por qué el dolor?, ¿por qué la injusticia?, ¿qué sentido tiene cada cosa?, ¿cuál es el sentido de la vida?

De una manera u otra, el ser humano capta el misterio de la existencia y tiene necesidad de pronunciarse ante él. Lo más profundo del ser humano es esa decisión por la que trata de dar una respuesta a los interrogantes que le rodean y así consigue «ordenar» su mundo y construir un sentido para su vida. El ser humano necesita un sentido para su vida, y si no lo encuentra lo inventará, porque sin sentido no puede vivir (se le haría la vida insoportable).

Todo ser humano tiene que enfrentarse al misterio de la existencia y tiene que optar por dar un sentido u otro a su vida. Ser persona consiste en tomar una actitud personal frente al misterio y en dar así una respuesta a esos interrogantes.

Más aún: esta definición personal ante el misterio no es un acto que pudiera hacerse de una vez por todas. La construcción de la posibilidad de la propia existencia es una tarea diaria. Diariamente se encuentra el ser humano acechado por el no-ser, que lo amenaza en mil frentes: como sinsentido, como absurdo, como culpabilidad, como sentimientos de condenación, en forma de limitaciones, como presencia de la muerte... Ante todos estos ataques del no-ser, el ser humano tiene que hacer la afirmación de su ser, ha de afirmar con coraje su existencia frente al sin sentido, frente al absurdo, la culpa, la condenación, la limitación, la muerte...[6]

---

6. Cfr. Paul TILLICH, *El coraje de existir*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1970.

¿Cómo logra el ser humano protegerse de esta continua amenaza del no-ser? ¿Cómo se protege frente a tantos interrogantes existenciales que le rodean?

Para sobrevivir -porque no es posible pasar la noche de la existencia a la intemperie, bajo un firmamento de interrogantes-, el ser humano trata de protegerse dando respuesta a cada interrogante y construyendo una respuesta global, que articule en un conjunto armónico y bien trabado todas las pequeñas respuestas a cada una de las interrogantes particulares. Una respuesta global que configura una interpretación del mundo y de la existencia, con un sentido para su vida humana, un por qué y un para qué. Esta respuesta global funciona como una bóveda que le protege de la intemperie y construye para él una casa habitable, llena de sentido.

Esto, que constituye lo esencial de la radiografía antropológica de la religiosidad tiene, como se echa de ver, una dimensión cognoscitiva muy destacada.

El mismo concepto de lo que es «Dios» -entendiendo el concepto en este momento en su dimensión antropológica- tiene un papel central dentro de esta dimensión cognoscitiva. Tratemos de hacer una aproximación al concepto «Dios».

«Se diría que en la representación del universo y, por tanto, en la composición de su conciencia, el ser humano no puede satisfacer las leyes más radicales de su propio espíritu sin recurrir a un absoluto que dé orden y consistencia al mundo caótico y fugaz. El mundo resulta impenetrable e inhóspito, incompatible con el ser humano, si no tiene en sí o detrás de sí una realidad absoluta que le dé consistencia y asegure su inteligibilidad. En una óptica subjetiva y personal, el ser humano

tiene que vivir en un mundo donde le sea posible discernir lo bueno de lo malo, la vida de la muerte, el orden del caos, lo humano de lo antihumano. Y esto no puede hacerlo, en definitiva, sin poder tomar actitudes absolutas frente a alguna realidad que sea también absoluta y dé alguna referencia a todo lo que, en sí mismo es relativo, ambiguo, precario.

Estamos hechos de tal manera que no podemos pensar, ni querer, ni desear, ni elegir, sin referirnos expresa o implícitamente a alguna realidad absoluta que nos permita tomar ante ella actitudes también absolutas desde las cuales podamos justificar, discernir y ordenar todas nuestras actitudes.

Esta realidad absoluta ante la cual podemos y debemos tomar actitudes absolutas, últimas y universales, unificadoras y unificantes, es lo que primordialmente significa la palabra Dios.»[7]

Es decir, Dios, como centro de la religiosidad que es, no es un «ser-ahí», externo, que estuviera objetivamente situado fuera de nuestra realidad humana. Más bien Dios es también y fundamentalmente una dimensión cognoscitiva antropológica. Dentro de esa bóveda de sentido construida por el ser humano para habitar con sentido su propia vida, Dios no es sino el valor absoluto al cual se refieren los demás valores, relativos. Diríamos -siguiendo el símil de la bóveda- que Dios fungiría como la «clave» de la bóveda, aquella piedra central en la que convergen las fuerzas vectores de todas las demás, aquella sin la cual se cae la bóveda.

Dios, en efecto, es la pieza central de la «bóveda» existencial -de valores, de sentido- que el ser humano se construye

---

7. F. SEBASTIAN, *Antropología y teología de la fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972, págs. 61-62.

para conseguir hacer habitable su existencia. Y entiéndase bien que no estamos hablando de la religiosidad en el sentido convencional del término, sino en el sentido antropológico profundo del mismo; estamos hablando de la religiosidad fundamental, que se da en todo ser humano, sea «religioso» o sea «ateo». Todo ser humano tiene un «dios», en este sentido que estamos diciendo, incluso aquel ser humano que «no crea en Dios». No se trata de creer o no creer en Dios; no hay ser humano sin dios. Un ser no es verdaderamente humano -es decir, no tiene calidad verdaderamente humana- si no ha llegado en la construcción y maduración de su conciencia -vale decir: en su ordenación e interpretación del mundo y de su mundo- a encontrar un valor absoluto que da cohesión y unidad a su vida y la salva de la dispersión y de la desintegración.

¿Qué papel cumple, pues, la religiosidad en sentido antropológico y Dios en concreto, dentro de la vida del ser humano? Cumple un papel de integración y generador de sentido. La religión, la religiosidad tiene su campo de juego más profundo en el nivel sentido de la vida humana.

Es claro que el «sentido» de la vida humana es una realidad cognitiva. No queremos decir simplemente «intelectual». Es cognitiva, con una cognitividad que engloba dimensiones también volitivas, afectivas... pero una realidad en la que está muy determinantemente presente lo cognitivo. En un ser como el ser humano, no hay sentido de la vida sin dimensión cognitiva. Las vivencias, los eventos, las relaciones consigo mismo, con los demás y con el cosmos, que le advienen a cada ser humano, éste necesita integrarlas en su propia vida, confrontándolas con lo que siente es su sentido de la vida.

El diálogo consigo mismo en el que consiste la vida consciente del ser humano, su «autocharla» (selftalk) va pasando

revista continuamente a todo lo que le adviene, para encajarlo en la propia visión de la vida y de la historia. Por ser el ser humano como es, no puede convivir con hechos que en su significado niegan su interpretación global de la existencia; necesitará reinterpretar los hechos singulares para que encajen en el sentido global mayor que la persona concreta ya tiene, o bien, por el contrario, necesitará reformular este sentido mayor ya poseído y ahora en crisis, para acomodarlo a los hechos reales.

La percepción que cada ser humano tiene -consciente o inconscientemente- de lo que es el sentido de su vida es la pieza central de su vida consciente y de su salud psicológica. Y ese «sentido» es una realidad dinámica, está en movimiento, en confrontación constante con la realidad que le circunda.

Fácilmente se echa de ver que no hay mucha distancia entre ese «sentido de la vida» de cada persona y lo que más arriba hemos llamado el «constructo personal» de cada persona, ese conjunto de supuestos, creencias y pre-juicios que constituyen como el marco de referencia dentro del que se mueve la vida consciente del sujeto. Dios, desde esa perspectiva antropológica con que lo hemos abordado en estas páginas, no es sino el punto central de ese mismo «constructo». Sentido de la vida, constructo personal y religiosidad no son realidades muy diferentes...

Podemos concluir pues que la religiosidad -en el sentido profundo antropológico de la palabra- de la persona está íntimamente ligada a su vida cognitiva. Y viceversa.

Y podemos concluir también que la religiosidad -ya en un sentido más convencional, es decir, la vida concreta de religiosidad explícita que la persona lleve- jugará un gran papel decisivo en su salud mental, y jugará ese papel por su relación con la vida cognitiva, en el sentido de que esa religiosidad es una

proveedora privilegiada de sentido, de un sentido cuya percepción es, precisamente, el requisito más fundamental e indispensable para la salud psicológica más básica de la persona.

Por su propia naturaleza, pues, la religiosidad juega un papel decisivo en la vida de la persona, en su salud síquica y espiritual y en su consecución de la felicidad; y juega ese papel a través de la dimensión cognitiva.

3.2. Dimensión cognitiva de la teología

Lo que acabamos de reflexionar desde un punto de vista más bien individual, cabe plantearlo también en su dimensión supraindividual, con la teología. Aunque toda persona en sí misma es «teóloga», en cuanto que hace su propia reflexión sobre la fe, vamos a reservar la palabra teología para la reflexión sobre la fe que se hace para ser compartida con otros creyentes, o para «dar razón de la propia fe», más allá del «selftalk»personal individual, aunque no sin él.

La teología tiene una dimensión esencialmente cognitiva. San Anselmo da una definición clásica de la teología que nos puede ser muy iluminadora a este propósito. Dice él que la teología es *fides quaerens intellectum*, es la *fe que trata de comprender* . Tratar de comprender es lo que hacemos continuamente, sobre todo cuando nos surgen preguntas, cuando los sucesos nos sacuden, nos hacen dudar, oscurecen puntos que estaban claros y cuya definición necesitamos para vivir con sentido. La teología consiste en hacerse preguntas (o acoger las preguntas que «nos vienen hechas») y en intentar encontrar

respuestas. Y, si es «teo»-logía, es claro que tanto las preguntas como las respuestas se mueven en el campo de lo religioso, ese ámbito de las interrogantes profundas al que nos hemos referido. Son preguntas relevantes para la teología aquellas que desafían a la existencia misma en lo que tiene de más profundo. Y son respuestas válidas aquellas que dominan el desafío y «devuelven la paz».

Si, como sabemos, lo religioso es fundamentalmente el sentido profundo para la vida, diremos que la teología es un hacerse preguntas y respuestas sobre este sentido: las preguntas que surgen de la vida diaria, los desafíos que esta vida diaria hace al «sentido que nos da sentido» (vale la redundancia). Y el objeto de la teología es devolver el sentido perdido, reconstruir el sentido deteriorado, asegurar el sentido amenazado. Y la teología lo hará con sus propias armas y en su propio campo, que es el campo cognitivo. ¿Cómo? Interpretando la situación. La teología tiene la permanente tarea de reconstruir el sentido, reinterpretando una y mil veces la realidad a requerimiento de las interrogantes más profundas.

Los creyentes se hacen preguntas diferentes en los distintos tiempos y en los diversos lugares. Así, las preguntas que responde la teología de santo Tomás de Aquino son las preguntas que se hacían él y sus coetáneos medievales europeos, muy distintas a las que nos podamos hacer los creyentes de hoy. Nuestras preguntas no son ya aquellas, ni las respuestas que ellos dieron hace siglos son tampoco hoy relevantes para nosotros; cada teología tiene su hora, y de cada hora brota una teología.

Más aún, no sólo en cada época los creyentes se hacen preguntas diversas, sino que aun en la misma época los creyentes se hacen preguntas distintas según la diferente situación en que viven. La teología del primer mundo es una teología que no sólo

está elaborada con categorías, lenguaje y referencias del primer mundo, sino que responde a preguntas que se hacen quienes viven en el primer mundo. La teología del tercer mundo responde a las preguntas muchas veces de vida o muerte que se hacen quienes están en situaciones límite de vida o muerte. La teología es, en ese sentido -o debe ser, necesariamente- contextual, en cuanto que se refiere al contexto de una hora y un lugar, y no abstracta, abstraída del mundo y de la historia.

En el sentido más vivo, la teología no es principalmente una ciencia estática, acumulada, de proposiciones acabadas y quizá intocables. La teología es más bien algo vivo, algo que bulle con los desafíos que brotan de la historia, y que se esfuerza -a veces denodadamente, con verdadera dificultad- por encontrar una respuesta que devuelva la paz a la fe desafiada, que reconstruya el sentido puesto en cuestión.

Preguntar y responder, reconstruir el sentido... son tareas cognitivas.

Aplicando conceptos psicológicos a los que nos hemos referido anteriormente, diremos que el dinamismo de la reflexión teológica desarrollada al filo de la evolución de los desafíos históricos, es, en el colectivo de los creyentes en el que se elabora una teología, lo que en la persona son sus «pensamientos automáticos», ese flujo permanente e inevitable de pensamientos con los que el sujeto, en «selftalk», va preguntándose incesantemente «¿qué es esto?», para interpretar lo que le sucede y «etiquetar» y clasificar cada acontecimiento. El sujeto colectivo también tiene ese flujo de pensamientos automáticos; no puede dejar de preguntarse por los acontecimientos; necesita interpretarlos y reinterpretarlos... y todo eso es también la reflexión teológica.

En un colectivo creyente -de cualquier religión- la teología cumple pues un papel de construcción y de defensa del sentido de la vida para cada una de las personas. La teología de una sociedad trata de dar las «razones de la esperanza» (1 Pe 3, 15) y así alimenta el sentido de la vida de sus miembros.

La reproducción de la vida en una sociedad humana se puede diversificar esquematizadamente así:

a) la producción económica, que genera los bienes necesarios para la vida,

b) el poder político, que controla la organización de la sociedad,

c) y la producción simbólica, que genera los símbolos, las ideas, las utopías, el sentido.

La teología, como la religión en general, se sitúa dentro de este tercer nivel. Interviene en la sociedad desde el plano simbólico. No produce bienes materiales, ni tiene directamente poder para controlar la sociedad en cuanto a su organización. Pero tiene también en su mano un inmenso poder, indirectamente, en cuanto que produce unos bienes imprescindibles para el desarrollo de la vida humana, y en cuanto que es capaz de generar o alimentar utopías que movilizarán las energías de la sociedad hacia su propia transformación[8].

En este sentido, es sabido cómo a lo largo de toda la historia la teología ha estado presente en ese plano de la «lucha ideológica» donde las fuerzas sociales se enfrentan en su esfuerzo

---

8. L. BOFF, *Fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander1980, pág. 130ss.

por conseguir hegemonizar la marcha de la evolución social, sobre todo en los momentos tensos de evoluciones rápidas o incluso revoluciones.

La religión -y la teología, con este nombre o sin él- han estado siempre presentes y muy actuantes en los momentos históricos decisivos de gran alza social. Siempre que ha habido algún movimiento social transformador de importancia ha estado presente de un modo u otro la religión: legitimando, concientizando, desbloqueando, satanizando, reinterpretando, cargando de utopía diferentes modelos sociales.

Los movimientos sociales sólo salen adelante por mística: sea una mística religiosa o sea por una mística ideológico-política, o por la confluencia de las dos. Y, subrayémoslo: la «mística» es una realidad con una dimensión cognitiva esencial, aunque ésta no sea su única dimensión. La mística incluye una interpretación de la realidad que genera un sentido, que se encuadra activamente en una cosmovisión y proporciona un conjunto de valores capaces de organizar y hasta de movilizar la vida de las personas y de los pueblos.

Aquí, y para realzar la importancia de la dimensión cognitiva, cabe recordar lo que dice el conocido adagio: «las ideas mueven el mundo». Por supuesto que tal dimensión cognitiva no es exclusiva de la religión, pero, ciertamente, la religión ha registrado en la historia una actuación movilizadora más constante, profunda y amplia que cualquier otra instancia social; las mismas «ideologías políticas» han registrado su máxima influencia y capacidad de movilización social en aquellos momentos de la historia en que, revestidas de mística, han llegado a «suplantar» el papel de la religión.

Citemos aquí dos ejemplos expresivos.

Uno es el caso del «Documento kairós sudafricano», que, redactado en septiembre de 1985 ha sido el texto sudafricano más difundido en toda la historia. Elaborado por un conjunto de pastores y sacerdotes sudafricanos preocupados por la situación que el país vivía en aquel momento, el documento era una simple reflexión teológica que analizaba con clarividencia las diversas ideas teológicas del momento, subrayando su significado político a la vez que las confrontaba con el mensaje bíblico, a lo que se añadía una reflexión sobre temas como la violencia, el compromiso político, la revolución... El documento logró hacer un análisis de prejuicios religiosos inconscientes que desbloqueaba tradicionales tabúes que inmovilizaban la población. El efecto del Documento Kairós sudafricano fue una movilización social sin precedentes en el país.

El otro es un libro que se escribió en Nicaragua en los últimos años 80: «Nicaragua, trinchera teológica»[9]. Quisiéramos fijarnos sólo en el título. Los autores (se trata de uno de los libros más colectivos escritos en toda la historia en Nicaragua) eran conscientes de que el país, por la encrucijada histórica que atravesaba, fungía como un laboratorio teológico, y sobre todo como una «trinchera teológica», es decir: la guerra que tenía lugar en el país por aquel entonces no sólo se hacía en la montaña, con las armas, sino que se vivía también en el campo de las ideas (la lucha ideológica), y también en concreto con las ideas teológicas. En la batalla de Nicaragua, en efecto, se dieron cita actores mundiales, que libraron su lucha en todos los campos: militar, económico, comercial, político, diplomático, cultural, informativo, ideológico... y religioso y la reflexión teológica era también una «trinchera».

---

9. GIRARDI, VIGIL, FORCANO (coords.), *Nicaragua, trinchera teológica*, Lóguez, Salamanca 1987.

Lo cognitivo no es pues un coto privado de lo religioso, pero lo religioso está permeado de dimensión cognitiva y se hace presente, casi inevitablemente, en toda realidad social ideológica. Parafraseando un conocido adagio diremos que en lo religioso y en lo social, «todo es cognitivo, aunque lo cognitivo no lo es todo».

3.3. Dimensión cognitiva de la crisis latinoamericana

Sobre la base de los planteamientos teóricos del conductismo establecíamos en el capítulo anterior la hipótesis de que la enfermedad psicológica que afecta a América Latina en esta hora es la depresión. Allí establecíamos un paralelo entre la génesis conductual que produce en un enfermo individual el síndrome de la depresión y la historia latinoamericana de las últimas décadas. Decíamos que, teniendo en cuenta la cadena de frustraciones constantes en que consiste la reciente historia latinoamericana, la depresión colectiva era la enfermedad que con más lógica habría de ser atribuida a la sociedad del Continente.

Esta etiología «conductual» que atribuimos a esta enfermedad social no niega su dimensión cognitiva[10]. Más aún, diríamos que los «castigos» y «estímulos negativos» que ha recibido el Continente en estas décadas no han sido sólo castigos estrictamente conductuales, sino muchas veces castigos de naturaleza también cognitiva: fracasos no sólo materiales (económicos, militares, de represión, guerra, sangre, muerte...)

---

10. A pesar del antagonismo clásico ya referido entre lo conductual y lo cognitivo.

sino también simbólicos (fracasos ideológicos, neocolonialismo cultural, pérdida de los seres queridos, desprecio, frustración de las esperanzas...).

Lo que queremos decir en este momento es que la crisis latinoamericana, esta enfermedad que la embarga en esta «hora espiritual» no se inscribe sólo en la dimensión conductual, sino también y muy fundamentalmente en la cognitiva.

Y no podría ser de otra manera, habida cuenta de la naturaleza ideológica de la crisis acaecida:

fracaso del socialismo real,
derrota electoral del sandinismo
retroceso de los demás movimientos guerrilleros y revolucionarios
desintegración de los movimientos populares
derrotas electorales de la izquierda en El Salvador, México, Brasil, Argentina, Guatemala...
caída de las ideologías,
crisis de los partidos políticos y del movimiento popular,
posmodernismo, fin de las utopías...

Es la propia naturaleza ideológica de lo ocurrido la que sugiere el inevitable componente cognitivo que ha tenido la génesis de la patología.

¿No será lógico pensar que la terapia deberá tener también un inevitable y preponderante componente cognitivo?[11]

---

11. Cuando decimos «cognitivo» -queremos recordarlo otra vez- no estamos queriendo decir «eidético-teórico-intelectual» solamente; hablamos de lo cognitivo en sentido integral, una integralidad que abarca tanto las ideas como las emociones, las «ideas-fuerza», o la «mística»...

La «segunda derrota», denominación que he escogido para referirme simbólicamente al síndrome patológico latinoamericano cuya hipótesis estoy sosteniendo, «es interior, mata el alma»[12]. Es decir, es cognitiva, agrieta el constructo personal, rompe la cosmovisión histórica y el imaginario social, destruye el sentido de la vida de la persona y de la sociedad. Si ello es así, ¿no será lógico pensar que la terapia deberá tener también inevitablemente un importante componente cognitivo?

12. J.M. VIGIL, ¿Qué queda de la opción por los pobres?, «Diakonía» 67(sept 1993)44. También en RELaT nº 6, en http://www.uca.ni/koinonia/relat.htm

Capítulo Tercero: ACTUAR

Terapia para la esperanza

Capítulo Tercero: ACTUAR

Terapia para la esperanza

Llegamos a la última parte de nuestro estudio. Queremos concluir de alguna manera como corresponde a nuestro tradicional *método latinoamericano: de cara a la acción.* «Ver, *juzgar...* y actuar», reza el lema.

La actuación a la que nos abocamos en nuestro estudio es la actuación que correspondería a la fe cristiana para jugar el papel que le compete como terapia, porque, hablando de enfermedad, la acción más adecuada es, lógicamente, una terapia.

Más arriba dijimos que, desde el aspecto del cognitivismo, la terapia, en síntesis, se aboca necesariamente a tener que actuar sobre uno u otro de los tres elementos nucleares que, ligados mutuamente, constituyen el «círculo vicioso» fundamental que genera y retroalimenta la enfermedad, a saber:

- los pensamientos distorsionados,
- las reacciones fisiológicas o las emociones, y
- el influjo del ambiente.

Quisiéramos articular este capítulo sobre ese esquema tripartito.

4.1. Sobre los pensamientos distorsionados

Vamos a tratar de hacer un elenco de los «pensamientos distorsionados» que creemos más comunes en el «selftalk» o autocharla de nuestro Continente. No trataremos de exponerlos por extenso, ni mucho menos de darles adecuada respuesta, ya que ello excedería claramente el propósito de nuestro trabajo, que es simplemente el presentar una hipótesis de diagnóstico. Pero en todo caso nos parece necesario identificar, aunque sea a grosso modo, las principales de estas «distorsiones» del pensamiento, como han hecho en la clínica para el individuo las terapias cognitivas más prominentes.

¿Cuáles serían estas principales distorsiones?

«Colapsó el proyecto de los pobres»...

Muchos, aun de entre quienes hace poco tiempo eran críticos del proyecto capitalista y de la dominación imperialista, ahora aceptan la versión que el capital da de lo que ocurrió: lo que pasó -llegan a pensar, distorsionadamente- es que el proyecto de los pobres -sea cual fuere su nombre o su modalidad- se «colapsó», por sí mismo, internamente, porque era un proyecto inviable...

La guerra fría y, en nuestro caso nicaragüense, la guerra de «baja» intensidad, llevada a cabo contra nosotros por la mayor potencia de la tierra; las condenas internacionales, incluso por la Corte de la Haya; la violación de los derechos de los Pueblos que suponen las invasiones de Dominicana, Grenada, Panamá...; las

masacres de los ejércitos contra la población civil, el involucramiento económico y militar de Estados Unidos en la lucha contra los movimientos populares latinoamericanos, la creciente deuda externa que prohibe la salud y la educación de nuestros pueblos... todo eso, o no existió, o ya ha sido olvidado por muchos. Y han olvidado todo aquello porque están presionados internamente por la opinión dominante. No quieren enfrentarse a ella, no quieren «ser diferentes». Y para eso, es mejor olvidar lo que la sociedad burguesa capitalista quiere olvidar. Y olvidada toda la agresión que los poderosos, el capitalismo internacional, impuso contra el proyecto de los pobres, no queda sino pensar que éste se hundió por sí mismo, como en un «autocolapso» interno del proyecto, un autoderrumbe, sin que nadie lo atacara...

La culpa fue de los pobres

Muchos no sólo han olvidado la guerra de que fueron víctimas los pobres, sino que han acabado incluso echándoles la culpa de todo. Todo lo que ha pasado ha sido culpa de los pobres, de su rebeldía, de que se dejaron engañar por «ideologías violentas» que acabaron con aquel paraíso de paz y de progreso que era la América Latina de antes de los años 60. Y esto es lo que ha producido todo aquel intento prometeico de liberación equivocado. Todo lo que han sufrido los pobres se lo han buscado ellos...

En el colmo del delirio, la ultraderecha, con los teólogos del neoliberalismo, acusan a la teología de la liberación de ser la

causante[1] de que el progreso y la liberación económica que el neoliberalismo trae finalmente, se haya retrasado una generación... Si ella no hubiera «calentado la cabeza» de los pobres, hubiéramos seguido avanzando en el desarrollo y el progreso tan prometedor de los años 50...

(No quiero dejar de decir que esta distorsión del pensamiento es concretamente la esencia de lo que Jesús llama el «pecado contra el Espíritu Santo», ese que no se perdonará ni en esta vida ni en la otra, que no consiste en ninguna blasfemia, sino en adjudicar al diablo lo que es la obra liberadora de Jesús...)[2].

«Triunfó el capitalismo neoliberal»...

Con toda naturalidad ya muchos latinoamericanos que hace unos años militaban en la izquierda reconocen que «triunfó el capitalismo neoliberal». A base de oírlo y de sentirlo como un

---

1. «El Papa firmó en Guatemala el acta de defunción de la Teología de la Liberación... La tesis de Gutiérrez, aparentemente rastreada y apoyada en las Escrituras, era que la principal función del catolicismo consistía en liberar a los pobres de su abyecta miseria material... La Iglesia, por ignorancia, por suscribir la idiota teoría de la dependencia y el loco recetario marxista, por entender muy poco o nada del fenómeno del subdesarrollo, se había perdido en un laberinto de jesuitas y maryknolles despistados, que no concluía en la emancipación de los pobres, sino en un inútil baño de sangre que a veces salpicaba a los propios teólogos... La Teología de la liberación se acabó. Lo que no puedo imaginarme es si quienes la suscribieron y avalaron están conscientes del daño que les hicieron a los pobres que querían liberar y a la Iglesia cuyo perfil deseaban realzar». *El País*, Madrid, 12.2.96.

2. Cfr Mt 12, 31ss y paralelos.

supuesto de la visión hegemónica neoliberal misma, muchos latinoamericanos han acabado introyectándolo. Y esta introyección nos hace ciegos a la realidad. Una realidad que habla del fracaso histórico del capitalismo.

Nadie niega -ni los mismos neoliberales- que el capitalismo ha tenido históricamente dos graves problemas: la explotación y creciente marginación de los pobres y el deterioro de la naturaleza. Estos dos problemas, ya legendariamente históricos, no sólo no han sido nunca superados, sino que se han agravado, y se han agravado escandalosamente incluso en los países desarrollados con el repunte neo-liberal. La brecha entre los pobres y los ricos se acrecienta más y más, haciendo temer incluso por la estabilidad de la paz mundial.

Pero muchos latinoamericanos han introyectado de tal modo su «fracaso ideológico», que quedan ciegos al fracaso del capitalismo, y comienzan a ver la pobreza simplemente como una realidad ingenua, inevitable, marginal, quizá incluso coyuntural, no como algo estructural, como producto esencial del capitalismo. El capitalismo habría triunfado; la pobreza sería simplemente un accidente desagradable que en nada contradeciría el «triunfo» del capitalismo. Pero esto es una visión distorsionada de la realidad.

La teología del dios de la guerra y del poder

Muchos latinoamericanos, incluso latinoamericanos que se sienten buenos cristianos, tienen introyectada una imagen de Dios que no dudaríamos en calificar como «Dios de la guerra». Es una imagen «deteriorada» de Dios, un dios que está con el más fuerte, con el que vence. Si alguien vence es porque Dios está con él; si

alguien pierde es porque Dios lo abandonó y no está con él. Si nuestro proyecto histórico fracasó es que algo hicimos mal, es que tuvimos la culpa...

En la misma Biblia Dios ha ido «corrigiendo a Dios». El Señor de los ejércitos, el bendecidor de los grandes rebaños y cosechas plenas, el dios de los amigos que culpabilizan a Job[3]... fue haciéndose cada vez más el «go'el» de los injusticiados y una madre de entrañas de misericordia, hasta hacerse el Dios pobre, niño, marginado, perseguido, crucificado y derrotado en Jesús de Nazaret. Desde que Jesús resucitó después de haber muerto en la cruz, abandonado de Dios mismo, ser derrotado ya no es una señal cierta de haber perdido el favor de Dios, porque Dios mismo comparte su suerte con los vencidos. Más bien, quien sigue a Jesús, deberá probar la hiel y el vinagre del fracaso histórico. Dios no nos prometió el triunfo histórico sino el escatológico. Pensar lo contrario es tener una imagen distorsionada de Dios.

La aceptación acrítica del vocabulario

El vocabulario no es neutro. Las palabras y los conceptos, las categorías... encadenan el pensamiento, introducen solapadamene toda una cosmovisión.

En una hora de hegemonía neoliberal, parte del pensamiento distorsionado se nos introyecta simplemente por las palabras y categorías neoliberales en boga que aceptamos ingenuamente, sin suficiente crítica. Así, cuando hablamos, según la expresión al

---

3. De aquellos amigos de Job que no podían creer que Job no hubiera pecado, porque su enfermedad era para ellos la «prueba».

uso, de la «década perdida»... Nuestra «década perdida», de hecho ha sido para la banca internacional la «década mejor ganada». Wall Street tiene los datos convincentes: ésa fue la década de mayores ingresos sostenidos en la banca mundial.

O como cuando hablamos de democracia, dando la mayor parte de las veces por supuesto que es verdaderamente democracia la democracia simplemente formal o electoral, sin ver que no hay democracia real sin democracia económica y social... Nosotros no podemos aceptar que estamos en democracia... ni que la democracia sea equiparada al capitalismo. Si de hecho, con nuestro solo lenguaje, lo estamos aceptando, es que un caballo de Troya se nos introdujo clandestinamente por el vocabulario y está destruyendo distorsionando nuestro pensamiento crítico.

No hay salida...

Se nos quiere inculcar una «cultura de la desesperanza», o una «teología de la inevitabilidad». Hay que renunciar -se nos dice de mil formas cada día- a todo intento de transformar el sistema, incluso a todo intento de escapar... Y para eso, nada mejor que introyectar en sus víctimas la idea de la imposibilidad del cambio: «no hay salida»[4], no es posible intentar otra cosa...

Que «no hay salida», en realidad es algo que se viene diciendo hace mucho tiempo en nuestro Continente. Los indígenas, acosados por los conquistadores, ya lo sintieron. Pero hace bien poco tiempo, al comienzo del ciclo que terminó con los

---

4. Franz HINKELAMMERT, *Sobre la sociedad que dice de sí no tener salida*, «Diakonía», 71(septiembre 1994)45-49, Managua.

90, también se decía que «no hay salida»[5], sólo que entonces se quería decir implícitamente, que no había salida normal o pacífica, que la única salida es la revolucionaria[6]. Cuando ahora se dice que no hay salida, se dice en el sentido más absoluto: se quiere decir que de verdad no hay salida, ni siquiera la revolucionaria.

«Estamos mal, pero vamos bien». Aunque nos parezca estar mal, incluso peor que antes, quieren convencernos de que «vamos bien», por el mejor de los caminos posibles... Este es el caso de muchos pobres que «besan el látigo que les fustiga», poque han introyectado la visión interesada del poderoso, que dice que no sólo no hay otra salida, sino que ésta es una buena salida.

Fracasó un modelo socioeconómico

Se suele decir eso, que «fracasó un modelo económico». Pero eso es una simplificación distorsionadora. El enfrentamiento entre capitalismo y socialismo no era un simple enfrentamiento de fórmulas socioeconómicas... sino dos modelos de vida y dos concepciones de la historia y del mismo ser humano, que se vehiculaban sobre modelos socioeconómicos contrapuestos. La

---

5. Quien desde América Latina, piensa en América Latina, no puede menos de sentir la angustia que produce un callejón sin salida. Se mire desde donde se la mire, la situación de nuestros países no tiene solución lógica. Ignacio MARTIN BARO, *Psicodiagnóstico de América Latina*, UCA, San Salvador 1972, pág. 293 (epílogo).

6. Es importante, es esencial, que a la hora de la decisión, América Latina esté lisa para pronunciar su palabra, para hacer su revolución, para afirmar su autonomía, su propio ser. Ignacio MARTIN BARO, *Psicodiagnóstico de América Latina*, UCA, San Salvador 1972, pág. 294 (epílogo).

victoria de uno de ellos en el nivel socioeconómico no conlleva en absoluto una victoria ética... Los mejores valores pueden ser derrotados en el campo socioeconómico... También Jesús fracasó ante sus enemigos; ¿fracasó? Se podría deducir de su fracaso físico un fracaso ético o moral?

El «triunfo» del capitalismo en estos últimos años significa para nosotros sobre todo el triunfo histórico del egoísmo estructural, es decir, un fracaso ético para la familia humana. Se estaría evidenciando, una vez más, la imposibilidad de una política y de una economía que intenten ser honestamente fraternas. Se habría impuesto una vez más en la historia, como única posible, la «ética de los lobos», lo cual puede ser ciertamente un triunfo fáctico, pero es también sin duda y más fundamentalmente un fracaso ético.

Estamos ante en una novedad histórica...

Uno de los «deterioros» del pensamiento, y -además- uno de los síntomas clásicos de la depresión, es el de la pérdida de memoria, la amnesia. La «memoria» de una sociedad o de un pueblo es su «memoria histórica», y es el fundamento de su identidad como pueblo y la posibilidad de seguir siendo él mismo. Sin memoria, la persona -individual o social- pierde su propia identidad, su historia, su experiencia, sus referencias...

La falta de memoria histórica hace que no se aproveche la sabiduría histórica que los pueblos han acumulado en las vivencias que experimentaron cuando atravesaron situaciones semejantes a las actuales.

Con la amnesia, deja uno de sentirse en continuidad con su pasado y deja de cargar su experiencia histórica, pudiendo ser ahora embestido por las circunstancias con la misma impreparación que tuvo la primera vez.

Claro que la amnesia no siempre es producto de una incapacidad física insuperable, sino consecuencia de una voluntad consciente o inconsciente: la persona (individual o social) prefiere olvidar. Así esconde su propia identidad y se siente eximido de las obligaciones éticas que proceden del pasado.

Es falso que estamos ante una pura novedad histórica. Sólo pueden hablar así quienes introyectan el pensamiento interesado de los que quieren olvidar. Lo que está ocurriendo ha ocurrido muchas otras veces en la historia; han cambiado los modos, los pesonajes, el escenario...

Pero nuestros pueblos ya han vivido horas como ésta en la historia y tienen una memoria histórica que conservar fielmente, para no olvidar lo aprendido en la historia. «Un pueblo que no guarda memoria de sus mártires no tiene derecho de sobrevivir» (Pedro Casaldáliga).

Los triunfos y las caídas de los sucesivos imperios forman la rueda de la historia de la humanidad. Hoy estamos viviendo simplemente una nueva hora de un nuevo imperio, un nuevo dominio, ahora mundializado por el capital transnacional; una hora más, simplemente. En nuestro Continente, la historia de los 500 años, sobre los pueblos indígenas y sobre el pueblo negro en particular, nos puede iluminar oportunamente. Hoy esos pueblos están empezando a forjar unos 500 años «otros», muy diferentes, de su lado. Pero esto sólo se puede hacer si tenemos memoria histórica y no nos dejamos deslumbrar hasta decir que estamos ante una pura novedad histórica.

Varios de los pensamientos distorsionados que hemos ya elencado adolecen de esta misma distorsión: hay maneras que sólo son posibles si se olvida la historia[7]:

- sólo si se olvida la guerra de agresión, las amenazas de invasión, los ataques terroristas de la CIA, el bloqueo y la amenaza continua... puede hablarse de militarismo de la Nicaragua sandinista...

- sólo si se olvida el bloqueo comercial de ya más de 34 años y la amenaza continua se puede decir que el modelo cubano se está hundiendo "por sí mismo"...

- sólo si se olvida la mística, la utopía y la conciencia que animaron a nuestros mártires puede decirse que aquello fue «una guerra absurda por simples ideas»...

La teología de la liberación es quizá la primera teología que ha abordado conscientemente, sin refugiarse en la evasión de lo abstracto, su compromiso social y político. Junto a las obras más teóricas o las que abordaban los aspectos más «sistemáticos» -obras siempre necesarias-, la teología de la liberación más común aborda de un modo habitual la reflexión sobre la realidad histórica, porque la considera materia adecuada sobre la que teologizar. (Otras teologías, por su espiritualismo o ahistoricismo, consideran que la realidad histórica queda fuera de su objeto).

---

7. La pérdida de la memoria histórica, o la «amnesia» puede ser puesta en relación con lo que Martín Baró llama la «desatención social», o «desatención selectiva» que, «constituye un mecanismo de defensa psicológica, mediante el cual el individuo configura su percepción, su conocimiento, en otras palabras, configura su mundo». Ignacio MARTIN BARO, *Psicodiagnóstico de América Latina*, UCA, San Salvador 1972, pág. 127, 121-140.

Podríamos decir que en esa función de reflexión teológica sobre la realidad histórica, la teología ha hecho un trabajo constante de «reinterpretación histórica», a la luz de la fe y desde su opción por los pobres.

En esa constante reinterpretación la teología ha salido al paso de estos «pensamientos distorsionados», muchas veces afrontándolos en directo[8]. En ese sentido, podríamos decir también que la teología de la liberación ha llevado a cabo una terapia cognitiva, tratando de alimentar a los cristianos con una cosmovisión histórica y una imagen de Dios que les ayudaran a vivir frente a los ataques de la realidad.

Al hacer este trabajo la teología no se encuentra sola, sin competencia, en un trabajo fácil, sino que se adentra en el campo de batalla de la lucha ideológica, donde otros factores sociales -religiosos y no religiosos, y algunos ciertamente también teológicos- están realizando el mismo papel reinterpretador, pero con orientaciones diferentes, incluso contrarias. El campo de batalla se da en las relaciones interpersonales, en los medios de comunicación, en las reflexiones teóricas, en la educación formal y la informal...

Y las personas -o colectividades- a las que se dirige la teología no reciben sólo sus interpretaciones, sino las de aquellas

---

8. Personalmente, en mis escritos, he querido cumplir explícitamente esta vocación de la teología a ayudar a interpretar los signos de los tiempos, con lo que ello supone de terapia cognitiva, afrontando en directo esos pensamientos distorsionados: cfr *Para un análisis de coyuntura de la Historia de la Salvación desde Nicaragua*, «Amanecer», 72(marzo 1991)26-32, Managua; *Qué queda de la opción por los pobres*, «Christus», 667(agosto 1993)7-19, CRT, México; *La noche de los pobres está en vela*, (con Pedro Casaldáliga), «Diakonía» 70(junio 1994), Managua, etc.

otras voces que también reinterpretan la realidad. Muchos cristianos son conquistados mentalmente por la visión de los poderosos. Muchos pobres acaban haciendo suya la interpretación de sus enemigos (éstos acaban venciéndolos y convenciéndolos, derrotándolos cognitivamente).

La teología tiene que esforzarse por ganar el corazón de sus destinatarios en esa competencia a veces muy desigual. La teología -a la teología de los pobres, nos referimos ahora- a veces sólo cuenta con la fuerza de la verdad de sus argumentos, frente al despliegue de medios masivos[9] con que cuenta la teología de los poderosos, vehiculada desde otras instancias que quieren también llegar al pueblo, a la masa. Su terapia cognitiva se enfrenta, así, con otras interpretaciones que tratan de orientar la conciencia y el corazón del pueblo en dirección contraria. Ahí, en ese campo de batalla, es donde la teología debe tratar de proseguir su lucha y aportar su contribución.

Aquí nos hemos referido a la teología de la liberación como un símbolo principal por el hecho de que estamos hablando del papel de la fe cristiana en todo este contexto psicosocial. Evidentemente, la transformación de los constructos personales y del imaginario social no es tarea ni capacidad exclusiva de la

9. El control de los mcs está sumamente concentrado. En Brasil nueve familias controlan más del 50% de todo lo que los brasileños ven o leen. El 80% del material informativo que se consume diariamente en el mundo es producido por unas pocas agencias informativas de EEUU. Las telenovelas paralizan la vida de las ciudades a determinadas horas. La conciencia de las masas está en manos de los mcs. Las grandes compañías de los medios de comunicación son capaces de crear (o hasta de inventar) la realidad: pueden crear un candidado electoral en unos pocos días y lanzarlo a la presidencia de un país. Ya señalamos algunos datos respecto a este punto en la primera parte de nuestro trabajo.

teología, sino de toda la sociedad. Todos somos víctimas y agentes de la enfermedad psicosocial, y todos podemos ser sus psicoterapeutas. Todos, con nuestros constructos personales, colaboramos a crear el imaginario social, y a la vez nos alimentamos de él consciente e inconscientemente. Lo que decimos aquí únicamente de la teología debe decirse igualmente de las demás instancias teórico-prácticas sociales, por ejemplo, la educación popular, la educación formal a todos sus niveles, la conformación de la opinión pública por los medios de comunicación social, etc.

4.2. Sobre los sentimientos distorsionados

Hemos recordado cómo el cognitivismo afirma que la mayor parte del sufrimiento de las personas deriva de errores cognitivos: con ideas y pensamientos distorsionados la persona distorsiona la realidad, la percibe en una forma que le hace sentirla amenazadora, dolorosa, fuente de displacer y de sufrimiento. Por eso, la terapia cognitiva centra también su objetivo en la intervención sobre esos «pensamientos distorsionados».

El conductismo puro, por el contrario, prescinde de la conciencia y de los pensamientos, y afirma que todo es problema de aprendizaje, que la conciencia y el pensamiento no tienen papel relevante psicodinámicamente hablando. Así, si mi maestra fue una persona que me hizo sufrir mucho cuando yo iba a la escuela infantil, y ahora ocurre que cuando me cruzo por la calle con una persona que utiliza un perfume como el que ella utilizaba, me viene a la conciencia aquel mismo sentimiento de angustia que aprendí en la escuela ante mi maestra amenazadora, y ello ocurre sin mediación de la memoria imaginativa ni del pensamiento.

Las dos perspectivas son correctas, y aportan verdades complemantarias. Las dos se dan en mayor o menor escala en toda persona. Quizá porque se da crecientemente este reconocimiento es por lo que las dos terapias, la conductista y la cognitiva, se están acercando y complementando.

Para la intervención terapéutica sobre los pensamientos distorsionados, tal como la acabamos de abordar, es lógico el enfoque cognitivo. Para la intervención sobre los sentimientos distorsionados es necesaria una aproximación más conductista.

En efecto, hay casos en los que la conciencia y el pensamiento parecen no intervenir, como el que hemos citado referido a «mi maestra». No se trata en principio de convencerme de que aquella maestra ya no puede significar una amenaza para mí, ni hace falta convencerme tampoco de que ningún perfume es para mí una amenaza potencial; pero el fenómeno se sigue produciendo: hay veces que me siento angustiado, y después, al analizar mis vivencias inmediatas, descubro que una ráfaga de olor de aquel perfume se ha cruzado inadvertidamente ante mi olfato. Otras veces me siento angustiado, pero no logro identificar qué otra sensación olfativa (o táctil, o de sabor, o...) haya podido causarme la angustia. Es decir: efectivamente la conciencia y los pensamientos no son, en esos casos, un acceso posible para la terapia, ¡porque ni siquiera existen! El núcleo patológico en este caso está como cortocircuitado entre dos de los tres polos: entre los estímulos del ambiente y las reacciones psicofisiológicas (las emociones), dejando al margen a los pensamientos.

En estos casos parecería que el problema es enteramente conductual, incluso necesitado de un enfoque propio del «conductismo puro».

Hay otros casos en los que el estímulo es, precisamente, una realidad cognitiva: unos pensamientos, unos conceptos, unas palabras, un discurso... o hasta una cosmovisión. Por ejemplo: yo estuve participando en una reivindicación salarial obrera determinada, que incluyó muchas horas de discusión y debate, con frecuencia angustioso; la vivencia fue tan negativa y tan fuerte, que hoy día hay palabras que sólo con su paso por mi mente evocan en mí el eco de aquella angustia que tanto me hizo sufrir. El «estímulo del ambiente» al que quedó vinculada (por condicionamiento) la angustia es, curiosamente, una palabra, un concepto, un determinado tipo de discurso, o una cosmovisión, es decir, una realidad cognitiva (¡no una sensación olfativa!)

Estructuralmente el caso sigue siendo el mismo y sigue mereciendo el mismo tipo de tratamiento, el de un enfoque propio del «conductismo puro», sólo que habrá que tener en cuenta que el estímulo generador de la angustia no es en este caso físico sino cognitivo.

Estas consideraciones previas pueden ayudarnos a plantear correctamente el tema de la terapia de incidencia en los sentimientos distorsionados de la conciencia del Continente.

Mucha población latinoamericana sufre hoy día no sólo por tener pensamientos distorsionados, sino por tener también «sentimientos distorsionados». Es decir, aun sin tener problemas de pensamientos distorsionados, o aun habiéndolos aparentemente superado, las emociones distorsionadas siguen presentes. Me decía un obispo de poblaciones indígenas que el indio, como por instinto, en cuanto ve al blanco, se le estremece el alma; en 500 años de sufrimiento han aprendido (aprehendido) unos sentimientos dolorosos multiseculares que no pueden des-aprenderse racionalmente en un momento ni siquiera en muchos años; son sentimientos distorsionados aprendidos, y como tales

residen, radican, se arraigan en un lugar profundo al abrigo del alcance de nuestras intenciones o actos voluntarios y racionales.

Las tres últimas décadas de sufrimientos latinoamericanos también han sedimentado en el alma continental sus sentimientos aprendidos, que no se pueden desaprender en un momento con unas simples reflexiones racionales.

Pongamos sólo unos breves ejemplos:

- En una gran parte de nuestra población se da actualmente una especie de «alergia» a lo político. Con «alergia» queremos significar en este caso un rechazo no razonado, inmotivado ideológicamente (no nos referimos en este caso a otro tipo de rechazo). Hay muchas personas, que fueron y quizá todavía son militantes, que no tienen rechazo ideológico a lo político; al contrario: ideológicamente saben justificar convecidamente la necesidad del compromiso político; pero no pueden evitar una sensación interior espontánea de crispación o de angustia ante lo político (ya sea ante un discurso, una melodía[10], una imagen, unos conceptos políticos, o ¡una simple palabra!...).

- Me contaba un sacerdote de los que estuvo presente en los primeros años del surgimiento del movimiento de las comunidades de base en Centroamérica (en Panamá, en la

10. ¿Quién no ha sentido esa sensación de crispación o desazón interior al cantar el brasileño «Padrenuestro de los mártires» o el «kyrie» de la misa campesina nicaragüense («solidarízate no con la clase opresora que exprime y devora a la comunidad...»)? Se puede estar muy convencido de la verdad teológica y espiritual que tales cantos encierran, y sin embargo sentir a la vez la crispación o la angustia que asociada a las experiencias o conceptos que evocan...

parroquia de San Miguelito), que por aquél entonces, el programa pastoral para comenzar a lanzar una pastoral de comunidades de base comenzaba planteando en las homilías dominicales enseguida el tema de la justicia. Por aquél entonces -me decía este sacerdote- abordar el tema de la justicia era un gesto que suscitaba inmediatamente el interés de la población del lugar (aunque suscitara la preocupación o hasta el rechazo de los mantenedores del orden). En la sociedad panameña de hace treinta años, como en toda la sociedad latinoamericana de aquel entonces, que un sacerdote hablara en la homilía valientemente de los problemas del barrio e hiciera alusiones a los problemas de justicia de la comunidad era algo que suscitaba admiración y convocaba poderosamente la atención. Era algo que sintonizaba con la hora psicológica y espiritual del Continente[11]. Respondía a las expectativas sociales (más incoscientes que conscientes) de la gente.

Este mismo sacerdote me decía que el nuevo plan pastoral que acaban de redactar para la renovación y extensión de las comunidades de base insiste expresamente que en los primeros contactos con la comunidad ha de evitarse cuidadosamente tocar cualquier tema relacionado con la justicia y sobre todo con la política; ha de comenzarse por temas neutros como la educación de los hijos, las drogas, el alcoholismo... y sólo cuando se haya creado en la comunidad un clima de relaciones humanas ya

---

11. Martín Barón diagnosticaría así aquella hora en 1972: «Sin duda ninguna, América Latina está iniciando una revuelta; nos encontramos en ese punto en que, todavía confusamente, se percibe la voluntad de todo un pueblo de cambiar el rumbo de la historia. Quizá no hayamos llegado todavía al "climax"; pero nos estamos acercando rápidamente a él». Ignacio MARTIN BARO, *Psicodiagnóstico de América Latina*. UCA, San Salvador 1972, pág. 174-175.

consolidado podrá empezar a pasarse, con delicadeza y tacto, a abordar problemas... de derechos humanos, primero, y más tarde quizá temas de justicia; los temas de concientización política quizá ya no serán necesarios, porque en este campo ya no hay nadie virgen.

¿Qué ha pasado entre uno y otro plan pastoral? Han pasado nada menos que treinta años, treinta años en los que esta sociedad pasó de la ignorancia total a la concientización, y de la pasión por la justicia derivó a la decepción, pasando por varias décadas de sufrimiento, de persecución, represión, guerra, muerte, sangre y fracaso impuesto. Todo un discurso (justicia, derechos, capitalismo, socialismo, revolución...) ha sido desgranado día a día junto con experiencias muy dolorosas cuya sola evocación revive sentimientos que lastiman el alma. Hoy, un poco por todas partes, se percibe esta «alergia» a lo político; uno no quisiera siquiera oír hablar de política... no tanto por razones ideológicas (que quizá nos asistan favorablemente) sino por un aprendizaje emocional... Se trata de emociones dolorosas, aprendidas en experiencias negativas, y que se han «distorsionado» en cuanto que ahora sobrevienen al sujeto incluso cuando no hay fundamento para ello, por la simple «asociación de ideas» en que consiste el fundamento del aprendizaje. Son emociones dolorosas aprendidas y distorsionadas que nuestros pueblos y sociedades necesitan curar...

- Frey Betto ha hecho una crítica al «socialismo real» de los países del Este en el sentido de que intentaron «socializar los bienes y no la belleza». Y, con las palabras ya citadas de Fernando Rodríguez Retamar, ha recordado que el ser humano tiene «hambre de pan y de belleza». La búsqueda de una justicia igualitaria fue realizada con frecuencia con una insistencia casi exclusiva en la socialización de los bienes materiales, prescindiendo de ese hambre de libertad y de belleza. Se socializaron los

bienes pero no se socializó la fantasía, la libertad y la belleza.

El neoliberalismo, por el contrario, privatiza los bienes materiales y margina a los pobres, pero, a cambio, les ofrece gratuitamente una socialización de la fantasía; y así, en la chabola más pobre, la televisión invita todos los días a soñar con el modo de vida de los poderosos, socializando ese imaginario de sueños por el que los pobres comparten por un momento cada día la sensación de vivir en el mundo de los ricos y los consideran a éstos como sus modelos, contra quienes sería absurdo rebelarse. Así, los pobres acaban haciendo suyo el imaginario y la fantasía burguesa, neoliberal, occidental, primermundista, blanco, machista, anglosajón y angloparlante..., y cualquier discurso «popular» o simplemente diferente se les va haciendo dolorosamente extraño y extrañamente doloroso: se trata de un sentimiento distorsionado casi siempre inconsciente.

Estas situaciones que acabamos de evocar sólo como un ejemplo que a la vez es símbolo, son muy comunes en todo el Continente. Forman parte de la depresión social que vivimos.

El latinoamericano medio típico, al que nos estamos refiriendo, que ha sido militante o simpatizante con la causa de los pobres, aunque no tiene «ideas» contrarias (en principio no ha sido todavía con-vencido ideológicamente), sí tiene «sentimientos» contrarios. Siente deseos de descansar, de olvidar, de no seguir sufriendo, de no plantearse problemas cuyo intento de solución durante las décadas pasadas ha traído tanto sufrimiento. Ya no quiere sufrir más, y huye. Y huye de todo aquello que le pueda siquiera evocar aquellos sufrimientos. Huye, no por razones ideológicas (que no tiene); huye aun sin razones. O dicho de otra manera: huye por razones vitales, por un instinto vital con el que inconscientemente quiere evitarse sufrimientos. Quisiera

desaparecer. No quiere concurrir a aquellos lugares (físicos, culturales o espirituales) cargados de recuerdos, de recuerdos asociados a sufrimientos. Y la única forma de conseguir esto es refugiarse en la sobrevivencia individual, dimitir de todo compromiso, y evitar todo aquello (ideas, conceptos, actitudes, lugares, referencias) que nos evocar o recuerda sentimientos dolorosos antiguos.

Lo cual en muchos casos choca con las sinceras convicciones ideológicas que le hablan al antiguo militante de la necesidad del compromiso, un compromiso del que él nunca ha dimitido convencidamente, sino sólo por motivos prácticos y de comodidad. Este choque entre convicciones profundas aunque aletargadas y sentimientos negativos que se levantan precísamente ante el estímulo de esas mismas convicciones, no deja de ser un rasgo o síntoma que recuerda estructuralmente la esquizofrenia, o el desdoblamiento de la personalidad.

La herida a nivel de los sentimientos dolorosos distorsionados es más difícil de abordar terapéuticamente que la herida que se padece al nivel de los pensamientos distorsionados. Porque éstos pueden ser abordados ideológicamente; los sentimientos no.

Nos preguntamos: ¿qué papel tiene la fe cristiana en este campo de la terapia de los sentimientos distorsionados?

La teología no es aquí la principal protagonista, porque, decimos, esta terapia de sentimientos no es principalmente cognitiva. Como veremos, otros planos de la religiosidad, y no la teología, son los que tienen aquí el principal papel. Lo cual no significa que la teología deje de tener también su papel. ¿Cuál sería? Diríamos que, en primer lugar, la teología tiene el papel de seguir manteniendo la vigencia de un discurso que en ciertos

oídos puede despertar alergia. Son muchos los latinoamericanos enfermos de depresión social, que van a rechazar el discurso, por ejemplo, de la teología de la liberación. Ésta, por su parte, tiene el deber de seguir haciendo valer socialmente su discurso y de mantener su vigencia. Ahora bien, tiene que lograr que sus oyentes escuchen su discurso (que a tantos les suscita espontáneamente sentimientos distorsionados negativos) compatibilizándolo con sentimientos positivos (llenos de esperanza, de optimismo, utopía, convicción, amor a la vida, decisión, generosidad...).

Demasiadas veces, el discurso eclesiástico, por ejemplo el homilético, echa mano de patrones de discurso acusatorios, condenatorios, que humillan y hacen sufrir, que no curan ni restañan las heridas que todos llevamos como fruto de nuestro caminar. Hay sacerdotes que no saben predicar sino sobre el esquema mental de que «ustedes son unos pecadores y deben convertirse»; ignoran el patrón de pensamiento positivo: «hemos recibido la buena noticia que nos hace sentirnos felices a pesar de todos los fracasos».

De la misma manera, la teología debe evitar en este nuevo contexto acentuar los aspectos negativos y tematizar sobre todo los aspectos estimulantes, esperanzadamente gratificantes, que hagan compatible la escucha de su discurso con unos sentimientos positivos que desplacen y desbloqueen a los sentimientos distorsionados negativos que están ahí fijados en la memoria colectiva psicológica profunda como consecuencia de los sufrimientos vividos en los últimos años.

Pero, como decimos, la terapia que incida sobre los sentimientos no será en su mayor parte cognitiva, fuera de esta alusión que hemos hecho a este papel concreto de la teología.

¿Quién, pues, más allá de la teología, podrá llevar a cabo esta terapia de los sentimientos distorsionados?

Creemos que la respuesta ha de buscarse en la pastoral. La pastoral es una actividad demasiado amplia como para que podamos intentar referirnos aquí a las múltiples incidencias terapéuticas que puede llevar a cabo. Sólo nos vamos a referir aquí, a modo de ejemplo, a una actividad bien concreta: la oración cristiana.

Ya nos hemos referido en el primer capítulo al cambio general de orientación de las necesidades religiosas tal como se percibe en el comportamiento del mercado del libro religioso[12].

Toda esa producción editorial religiosa, con ese tipo de libro, es, evidentemente, una terapia religiosa que se inscribe tanto en la dimensión puramente cognitiva cuanto en la conductual, y quizá más en ésta que en aquélla.

Buena parte de la temática de toda esa producción de literatura religiosa hemos dicho que versa sobre temas y formas de oración. Tiago di Melo, lleva sin duda la palma en cuanto a número de títulos y a número de ediciones. Nos queremos fijar en alguna de sus propuestas metodológicas de oración para ver lo que ellas tienen de método terapéutico de intervención conductual sobre los sentimientos distorsionados, y para vislumbrar lo mucho que la pastoral de la oración -es sólo un ejemplo- podría rendir en este aspecto, pastoralmente hablando.

En la Agenda Latinoamericana '95 recogimos dos de las propuestas de métodos de oración de Tiago di Melo, pero «adaptadas». La propuesta original de Tiago di Mello está ajena

12. Cfr pág. 16.

a todo tipo de planteamiento de justicia, de espiritualidad latinoamericanamente liberadora. Sus coordenadas de pensamiento se enmarcan en un universo religioso volcado hacia la interioridad, con una espiritualidad amundana.

Nosotros queríamos utilizarla como terapia conductual de sentimientos para los militantes. La propuesta que Di Mello titula «los misterios gozosos de tu vida» nos pareció desde el primer momento que, con unas ligeras adaptaciones, podría servirnos como instrumento terapéutico en la línea conductista de la «desensibilización sistemática»[13].

En el apéndice transcribimos la propuesta de Di Mello tal como de hecho quedó en la adaptación de Agenda Latinoamericana '95 (en sus páginas 218 y 219). Allí remitimos. Vaya aquí un breve comentario.

> La intuición de Di Mello es muy certera en la propuesta del método de oración que él denomina «Los misterios gozosos de tu vida».
>
> Hay -dice él- muchas páginas bellas de nuestra vida, en las que hemos sido muy felices, ya sea porque nos hemos sentido profundamente amados, o porque hemos llegado a las cumbres más altas de nuestra vida: en el amor dado, en la generosidad rayana en el heroísmo... Con frecuencia esas páginas pasan al olvido y duermen allí un sueño tan olvidado como inútil.

---

13. Cfr LADOUCER, BOUCHARD, GRANGER, *Principios y aplicaciones de las terapias de la conducta*, Debate, Madrid 1981, pág. 67-85.

Di Mello propone rescatar y desenterrar ese tesoro tan valioso. Y propone rentabilizarlo por medio de la memoria y de la fantasía. Propone volver -mediante una combinación de la memoria y de la fantasía- a estas vivencias fundamentales de nuestra vida y recalar en ellas pausadamente sintiendo de nuevo -reviviendo- el amor y el gozo que nos hicieron felices entonces y que hoy nos pueden volver a hacer sentir el valor de nuestra propia persona.

«La fantasía es una herramienta valiosísima para la terapia y el crecimiento personal -afirma Mello-. Produce, a su modo, una eficacia semejante a la realidad misma».

Y, añadimos nosotros: este ejercicio ayuda a superar el sentido espontáneo de nulidad, de culpa, uno de los obstáculos más comunes... En nuestra vida hay mucho de positivo... Reexperimentar todo esto fortalecerá nuestra autoestima... Este ejercicio repara nuestras fuerzas en este tiempo en el que la grave situación que vivimos nos inclina a fijarnos en lo negativo, haciéndonos propensos a la depresión. En nuestra historia y en la de los demás, hay muchos «misterios gozosos» de los que nos olvidamos con demasiada frecuencia... Toda la esperanza que en otra hora hemos vivido y derrochado, la lucha heroica de nuestro pueblo, la mística de nuestros mártires... están ahí, en el pozo de nuestra memoria, y es preciso volver una y otra vez a «nuestro propio pozo»[14] para realimentarnos mientras caminamos quizá por un desierto...

---

14. Utilizando la expresión de san Bernardo que popularizó Gustavo Gutiérrez.

Esta propuesta de oración de Tiago di Mello adaptada por la Agenda Latinoamericana '95 no es más que un ejemplo[15] de las posibilidades terapéuticas de la oración para la intervención en los «sentimientos distorsionados» patológicos. La oración, ése aspecto tan concreto de la pastoral, puede así prestar un inestimable servicio para curar a nuestro pueblo militante y cristiano de sus sentimientos negativos, y con ello, de su posible participación en la depresión colectiva de esta hora.

Dentro de esta proyección terapéutica de la pastoral, no podemos dejar de citar la llamada «dimisión de los militantes». En otro tiempo y en otras latitudes se habló en este mismo siglo de la dimisión de los intelectuales y de la dimisión de la clase obrera. En otro lugar[16] hemos afirmado que creemos que se puede hablar ya en América Latina de la «dimisión de los militantes»: esa dimisión que han hecho respecto a la Iglesia (no respecto a la Causa del Reino, afortunadamente) muchos militantes cristianos a quienes la Iglesia ha abandonado y hasta traicionado en su compromiso revolucionario. Forman parte de un colectivo que se siente «escandalizado» por las Iglesias cristianas, y que sin embargo sigue creyendo en Jesús y en la «Iglesia de Jesús». Ellos, que en muchos casos -en América Latina sobre todo- fueron despertados a la sensibilidad social y política por las Iglesias, tienen derecho a un acompañamiento pastoral lúcido que trate de ayudarlos a recomponer sus vidas en una hora histórica en la que la sociedad desprecia todo lo que en su vida fue generosidad heroica. Este colectivo, porque en el fondo es todavía

15. En la Agenda Latinoamericana '95 (pág. 218) se presenta también otra propuesta de Di Mello, titulada «Los mil nombres de Dios», que va en la misma línea y que aquí no comentamos, en aras de la brevedad.

16. *¿Qué queda de la opción por los pobres?*, RELaT nº 6, en http://www.uca.ni/koinonia/koinonia.htm

profundamente creyente y profundamente cristiano, espera, quizá sin saberlo, la mano hermana de la Iglesia que les ayude a restaurar su confianza en sí mismos con la conciencia del amor fiel que Dios nos tiene.

4.3. Sobre la realidad histórica

El tercer punto de la tríada patológica es el ambiente externo del cual nos vienen los estímulos. En él hay que incidir también para romper el círculo vicioso.

Dicho en otras palabras, la terapia consistiría en revertir el actual panorama económico-político del Continente para crear condiciones sociales que no nos envíen estímulos negativos decepcionantes. Pero decir esto es decir tanto como querer cambiar el Continente y este mundo mundializado. Es demasiado.

Nos atreveríamos a decir que esta «intervención terapéutica» es la más difícil de implementar, la más lejana en este momento.

Y, sin embargo, necesitamos contemplarla, siquiera sea brevemente. No sólo para cerrar el ciclo de la tríada patológica que contempla la psicología congnitivista, sino para expresar que el compromiso en la praxis será un complemento ideal a simultanear con las terapias que incidan en los pensamientos y en los sentimientos distorsionados. El efecto de este compromiso transformador será positivo no porque efectivamente revierta la situación actual del mundo (lo cual queda demasiado lejos al parecer, y no es contemplado en nuestras perspectivas inmediatas) sino porque será la verificación práxica de que la persona es veraz en las terapias psicológicas que está adoptando.

También ésta es una hora de acción. No de una acción impaciente, que pretenda cambiar el mundo en unos pocos días, pero sí de una acción paciente, serena, que sepa que el futuro cambio mundial ha de empezar por pequeñas realidades, pequeñas acciones pero bien hechas y articuladas en red: de abajo arriba y de dentro afuera.

Si efectivamente la persona está recomponiendo su esperanza, ésta deberá plasmarse en actos concretos de militancia transformadora. Sin esta militancia el resto resultará increíble aun para la misma persona.

Conclusión

De vuelta de Emaús, aunque de noche...

Hace varios años que vengo sintiendo que el texto de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35) expresa muy bien el papel de la fe cristiana en esta hora espiritual concreta de América Latina. Vamos a servirnos de él para reducir a una síntesis simbólica el mensaje sustancial de este estudio.

Como es sabido, los discípulos de Emaús no son ante todo unos discípulos históricos concretos, sino principalmente un símbolo. No nos interesaría lo que les pudiera pasar o lo que pudieran haber sentido en aquel misterioso encuentro con Jesús, si no fuera porque expresan de alguna manera algo presente en cada uno de nosotros: una dimensión profunda de la fe y de la esperanza cristianas frente a la noche oscura de la desesperanza y la frustración.

Los discípulos de Emaús, más que ir a Emaús[1], huían de Jerusalén. «Herido el pastor, se dispersaban las ovejas». No querían saber ya de lo que habían vivido en Jerusalén. Allí todo acabó mal. «Lo de Jesús el Nazareno» (24, 19) había sido un desastre. Habían ellos depositado sus ilusiones en Jesús. Habían pensado, con tantos otros, que «él iba a ser el liberador de Israel» (24,21). Probablemente lo aclamaron entrando triunfante en Jerusalén los días de la Pascua. Debieron pensar que el Reino

1. De hecho Emaús no parece ser un lugar real, una aldea conocida, «a dos leguas de Jerusalén».

estaba por llegar de un momento a otro. Todo el pueblo estaba «en ansiosa espera», como nos dice Lucas en otra parte de su evangelio (3,15). Pero todo se frustró, y ellos emprendieron la vuelta a su casa.

Frustración, desencanto, decepción... eran los sentimientos que les embargaban. Estaban «de vuelta», de vuelta de Jerusalén y de vuelta de todo. Huían. Aturdidos por la depresión, sólo querían olvidar[2]. «Todo ha sido un sueño», dirían, como la Magdalena del Jesucristo Superstar; «es hora de despertar a la vida real y dejarse de utopías»...

«Comentaban lo sucedido mientras conversaban y discutían» (24, 14-15). No era una conversación cualquiera. Era una conversación «fijada» sobre lo sucedido, sobre «lo que pasó», como un trauma que queda grabado en el alma e impide airear la mente con otras perspectivas. Podemos imaginar a los dos discípulos caminando, queriendo espantar los fantasmas de la muerte de su mesías, pero sucumbiendo acorralados al acecho e insistencia de sus recuerdos, «dándole vueltas también en su corazón» (Lc 2, 51) a todo ello. Esa conversación, aunque a dúo, no dejaría de ser la prolongación de su «autocharla» o *selftalk*, encadenada a unos pensamientos negativos y deteriorados...

Anónimo, disfrazado, desconocido, «Jesús mismo en persona se les acercó, y se puso a caminar con ellos. Pero estaban cegados y no podían re-conocerlo» (24, 15-16)[3]. «Estaban cegados»; no haría falta imaginar ninguna intervención

---

2. La amnesia, voluntaria e involuntaria, es uno de los rasgos del síndrome de la depresión. Cfr. supra.

3. Estoy utilizando la traducción de MATEOS-SCHÖKEL de *La nueva Biblia española.*

sobrehumana para explicar esta ceguera; es típico de la depresión la merma de la actividad psíquica y de la capacidad ideatoria[4].

«¿Qué conversación es esa que se traen Vds. por el camino?» (24, 17).

Interesante esta pedagogía que Lucas atribuye a Jesús: comienza acercándose a ellos, metiéndose en su camino, poniéndose a la altura de su marcha y preguntando, interesándose por «su conversación»... Quiere compartir su estado de ánimo, su desesperanza, y no quiere hablar ni dar una lección antes de escuchar, antes de saber cuáles son las preguntas concretas que ellos se hacen... Teológicamente es la dinámica de la encarnación. Psicológicamente es una terapia de catarsis: Jesús quiere escuchar lo que ya sabe porque quiere que los discípulos se expresen, que arrojen por su boca y dibujen con toda su alma la amargura y la decepción que sienten, su incredulidad y su cansancio.

Después de escucharlos atentamente Jesús toma la palabra y, apoyándose en la Escritura, les interpreta todo lo sucedido. Les da una nueva interpretación, sobre la que ellos tenían, de los hechos acaecidos en Jerusalén.

Ellos interpretaban la muerte de Jesús como un desastre, como un fracaso, como el triunfo del poder del mal sobre el hombre justo Jesús. Compartían la noche oscura de los pobres de todos los tiempos, los pobres que ven frustradas sus esperanzas por la fuerza avasalladora del mal que triunfa sobre el bien. Ellos interpretaban los hechos como la inexplicable derrota del justo Jesús. Y podemos pensar que, con esa interpretación, toda su conversación (su «autocharla» colectiva) podría reducirse a un círculo vicioso de pensamientos negativos, autoculpabilizadores,

---

4. Cfr supra los síntomas principales de los estados depresivos.

destruidores de la autoestima, depreciadores de la utopía que había predicado el maestro galileo ahora desaparecido...

Pero Jesús les da «otra» interpretación. Les invita a corregir su visión, a educar sus ojos. Hay otra forma de mirar. Jesús les da testimonio de ella y se la ofrece. Las cosas no son así, como ellos las ven. En lo profundo, son de otra manera.

Es verdad -les dirá Jesús- que los hechos, los hechos brutos, en sí mismos, parecen dar la razón a la fuerza y aparentan negar la fuerza de la razón. Es decir, es cierto que, materialmente hablando, Jesús ha sido derrotado. Ha sido expulsado de este mundo por los poderosos. No pudieron tolerar la frecura de su utopía y se volcaron contra él. Su muerte es la demostración de que en el mundo no hay sitio para un hombre bueno. El amor no tiene cabida aquí entre nosotros. No es ésta su patria, no es éste su hogar. El amor aquí está como expatriado, fuera de su lugar propio. Y por eso es perseguido y expulsado de este mundo. Y lo consiguieron los poderosos: expulsaron a Jesús. El mundo no estaba suficientemente maduro como para acoger la propuesta utópica de Jesús. Lo mataron. Fracasó, sí. Dios mismo lo abandonó. Murió apurando hasta el fondo el caliz del fracaso. No es posible imaginar mayor postración y abatimiento, mayor desesperanza y frustración.

Pero Jesús, quizá sujetándolos del brazo y deteniéndolos un momento en el camino para mirarles a los ojos, les increpa lleno a la vez de ternura y de una poderosa convicción: «¿No tenía que padecer todo eso el mesías para entrar en su gloria?» (24, 26). ¿Acaso podría haber sido de otra manera? No se trata, evidentemente, de que las cosas fueran así porque por un hado trágico estuvieran ya previamente escritas y tuviera que cumplirse la Escritura. No se trata de eso. Jesús no fue una marioneta de Dios ni un títere del destino. Las cosas podrían haber sido de otra

manera, pero si hubiesen sido diferentes, si Jesús no hubiera bebido hasta las heces el caliz del fracaso del amor, no hubiera expresado en su propia vida, viviéndolo en su propia carne, la realidad dramática del amor.

Sólo así, con ese fracaso total pudo expresar la fidelidad total, la fe a pesar de todo, la esperanza contra toda esperanza, el amor mayor hasta dar la propia vida. Las cosas no podrían haber sido de otra manera. Viviendo, siendo él mismo en persona el amor de Dios, no podía sino experimentar el drama sobrehumano del amor en este mundo. Cualquier otro desenlace hubiera sido peor: no hubiera dado juego suficiente para expresar el amor mayor de Dios y su fidelidad total.

A esa luz, Dios había triunfado. Había expresado lo que quería expresar. Nos dió en Jesús su Palabra: hecha carne y sangre, vida y muerte, amor y fidelidad hasta la muerte.

Sí, había triunfado Dios. Había quedado expresado de una vez para siempre, para toda la humanidad, cuál es la Verdad y cuál es el Camino. La muerte de Jesús había sido el triunfo, no ya frente a sus enemigos simplemente, sino frente al mal y frente a la muerte, frente a la desesperanza y la oscuridad. «¿No tenía que padecer todo eso el mesías para entrar en su gloria?». Efectivamente, con cualquier otro guión, Dios hubiera sido menos elocuente.

Conducidos por la palabra encendida de Jesús, los discípulos descubrían todo un horizonte nuevo. Sus ojos, cegados hasta entonces, se abrían a una luz distinta, que todo lo inundaba de esperanza, de certeza, de valor. Ardía su corazón. Vibraban con el de Jesús, al unísono, llenos de sentimientos positivos que curaban el sufrimiento de su corazón herido.

Veían ahora de forma distinta lo sucedido. Lo miraban con una nueva aproximación. Guiados por Jesús, habían podido reinterpretar y re-conocer un hecho que antes, en su desnuda materialidad, les había parecido imposible de ser encajado en su cosmovisión, en su constructo personal. Ahora, no sólo lo entendían -con la cabeza- de un modo distinto, sino que lo descubrían también, con el corazón, con un sabor enteramente diferente. «¿No estábamos en ascuas mientras nos hablaba por el camino explicándonos...?» (24, 32).

Llegada la noche -aunque en su corazón estaba amaneciendo- le ofrecieron su hospitalidad: «quédate con nosotros» (24, 29). Era un ofrecimiento motivado tanto por el cariño que prontamente le habían cobrado, como por el propio interés: quédate con nosotros y prolonguemos esta conversación tan cálida y que tanto bien nos hace...

Y se quedó. «El entró para quedarse» (24, 30). Y, «recostado a la mesa con ellos... partió el pan y se lo ofreció». ¡Ya! ¡Suficiente! Entendieron todo. ¡Era Él! Aunque en ese momento, precisamente, desapareció. Pero «se les abrieron los ojos y lo re-conocieron» (24, 31).

Algo les sacudió. Se les impuso una evidencia irresistible: él no ha muerto fracasado: ha triunfado. Él no ha muerto verdaderamente: está vivo. No es un reprobado: al contrario, es él quien nos juzga, quien está juzgando al mundo. El crucificado es el glorificado. ¡Es «el Señor»! ¡Está vivo![5]

---

5. Albert Nolan ha escrito unas páginas bellísimas sobre ese «proceso» de captación de la fe en la resurrección por parte de los discípulos: *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1981, págs. 220ss.

Lo «re-conocieron». Descubrieron que aquel des-conocido caminante compañero era un personaje muy conocido para ellos; pero además ahora lo re-conocían, lo conocían de otro modo. Todo aquello que había ocurrido en Jerusalén, de lo que habían sido testigos dolorosos, lo re-conocían ahora de un modo nuevo; lo comenzaban a conocer con un conocimiento nuevo.

La interpretación que les dio Jesús, que era una re-interpretación frente a la interpretación primera que ellos cargaban a partir del fracaso vivido en Jerusalén, les transformaba el escenario. La historia comenzaba a ser otra. Aunque seguía siendo de noche, y los príncipes de las tinieblas andaban igual de sueltos, una luz poderosa interior les devolvía a una realidad nueva, diferente. Ahora sentían absurda su huída de Jerusalén. Escapar, ¿de qué?, ¿de quién?, ¿a dónde?, ¿por qué? Ya no había fracaso del que huir.

Al contrario, había una cita a la que acudir: Jerusalén misma, porque el final de la historia no podía darse, precisamente, en un viernes santo. Había que continuar la historia. Ahora estaba claro que la Causa de Jesús seguía en pie. Su utopía, tan desvalida humanamente, tan despreciada por los poderosos, y concretamente aplastada en su Cruz, resucitaba ante sus ojos, libre y poderosa, más utópica que nunca.

«Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén» (24, 33). Había que volver a Jerusalén, a la lucha, a la militancia, al lugar donde duele, al lugar del que acababan de huir. Jesús los había transformado. Los había rescatado de la desesperanza y la depresión. Tenía sentido la vida. Volvía a tener sentido para ellos la Causa de Jesús. Había que dejar la pereza y el aturdimiento y «ponerse las pilas».

Dice Lucas que se levantaron de la mesa y volvieron a Jerusalén «al momento». Hemos de entender que tanta urgencia sintieron, que ni siquiera quisieron pasar la noche en la casa en que se habían recogido. No esperaron al día siguiente. No esperaron que amaneciera. «Aunque era de noche», se pusieron en camino, de vuelta a Jerusalén, al compromiso. Sin duda se dijeron: «Jesús, sí, vive; la lucha sigue».

Y allí se encontraron a los otros «reunidos con sus compañeros» (24, 33), organizados, compartiendo precisamente la misma luminosa experiencia interior.

Dicen los exégetas que este texto de los discípulos de Emaús fue escrito en las celebraciones de la fe de los primeros discípulos. Y quedó configurado de esta bella forma que nos permite leernos a nosotros mismos en este relato, como símbolo abierto que es.

La fe en la resurrección por parte de los discípulos no fue simplemente un tener por cierto un hecho material concreto: la apertura de un sepulcro, a las horas de la madrugada, antes de salir el sol, con la reanimación de un cadáver... La resurrección no es, en ese sentido, como gustan de decir los teólogos, un «hecho histórico» o, por mejor matizar, un hecho físico-histórico. Tener por cierto ese «hecho físico», no es el objeto de la fe, no es la sustancia de la fe en la resurrección de Jesús. Creer en la resurrección no es el acto intelectual de «tener por cierto» un hecho físico. La fe en la resurrección de Jesús tiene un significado mucho más amplio y profundo.

Los discípulos creyeron en la resurrección en cuanto que sintieron que Él estaba vivo, y sintiendo esa «corazonada» -como una intuición irresistible, como por una evidencia incausada que se les imponía implacable- tuvieron el coraje de asumir esa

decisión. Se atrevieron a creer. Se arriesgaron a creer. Quisieron creer. Y creyeron. Aceptaron el don de Dios.

Es decir: no se trata tanto de que creyeron como «cierta intelectualmente» la proposición «Jesús ha resucitado físicamente», cuanto de que creyeron que aquel Jesús crucificado y expulsado de este mundo era la expresión mayor del amor de Dios y del sentido de la historia. Aquel muerto, se volvía a levantar. Y se levantaba hasta lo más alto: ¡hasta la derecha misma de Dios!

Para los que se arriesgaban a creerlo, Jesús era Dios mismo en persona, caminando junto a nosotros por el camino de la vida, acercándose a nuestras penas e iluminándolas, reinterpretándolas a la luz de Dios. Esta luz que trae Jesús crea un espacio nuevo para la esperanza, a pesar del fracaso, para la utopía, a pesar del triunfo del mal. Creer en él, creerlo vivo y resucitado, no es afirmar nada sobre un cadáver o un sepulcro, sino aceptar su propuesta de interpretación (y de reinterpretación) de la vida, de la historia, y constituirla en mi propia interpretación. Lo cual, no se puede hacer por un mero acto voluntarista o de imperativo moral, sino empujado por una fuerza que brota como un don desde el corazón. ¿No ardía nuestro corazón...?

Creer en la resurrección es tener el coraje de aceptar la reinterpretación que nos da Jesús de esta historia perversa donde triunfa el malo, donde al bueno se lo comen, donde no hay sitio para la persona buena, donde el amor está expatriado. Jesús nos reinterpreta la historia diciendo que a pesar de todo, la Utopía del Reino sigue siendo «la» Causa por la que merece la pena vivir y luchar y hasta morir. Creer en Jesús es tener el coraje de creerle

a Él[6]. Y es, por eso, tener el coraje de creer como él. No se trata de creer en Jesús, sino de creer a Jesús y, por eso, de creer como Jesús, con la fe de Jesús, con su misma pasión por la utopía del Reino, inasequible al desaliento, a pesar del aparente fracaso y de la muerte.

Creer en Jesús hoy, concretamente hoy, en esta singular hora espiritual de América Latina, es también creer, como Él, con su misma fe, que la historia no puede llegar a su final un viernes santo, que no puede haber otro «final de la historia» que la realización de la utopía del Reino.

Es creer que si éste fuera el final de la historia y ya no hubiéramos de esperar más que «más de lo mismo» de este neoliberalismo concentrador de la riqueza, generador de pobreza y excluidor de los pobres, entonces, no es que hubieran fracasado los proyectos de los pobres, sino que habría fracasado Dios mismo y la humanidad.

Los discípulos de Emaús estaban deprimidos y huían de la realidad, para refugiarse quizá en una privacidad cómoda en Emaús, con un compromiso *light*. No querían pensar, aunque sus pensamientos negativos los acosaban y perseguían por el camino como fantasmas impertinentes.

Jesús se acercó, les preguntó, los escuchó. Y luego les ofreció una reinterpretación, una «terapia cognitiva» por una parte, en cuanto que les iluminó la mente, el conocimiento: deshaciendo

---

6. Si la fe en la resurrección consistiese en creer que la piedra del sepulcro se movió a una hora determinada y un cadáver salió del mismo reanimado, entonces no estaríamos creyendo a Jesús, sino a los testigos, o a quienes nos han trasmitido su testimonio, a la comunidad eclesial en definitiva.

argumentos falsos, sacando a la luz pensamientos distorsionados, descubriendo aspectos escondidos, apoyándose en las reinterpretaciones de sentido presentes en «toda la Escritura»[7] (cfr. 24, 27).

A la vez, Jesús les hizo una terapia más en la línea conductista en cuanto que actuó sobre los sentimientos negativos «aprendidos» en la experiencia dolorosa de la persecución y muerte de Jesús. Con su palabra cálida, hizo «arder» su corazón durante el camino, sedimentando en ellos, los sentimientos contrarios positivos que recuperaban la confianza, el bienestar y la autoestima de los discípulos. Tan confortados se sintieron que, como Pedro en el Tabor, también quisieron prolongar tan agradable experiencia: quédate con nosotros, le dijeron, hagamos tres tiendas aquí donde se está tan bien, saboreemos esta experiencia y prolonguémosla noche adentro...

«Por los caminos de América» andan hoy también los discípulos de Emaús. Van perplejos. Apesadumbrados. Decepcionados. Deprimidos. «Nosotros esperábamos que iba a llegar ya la liberación de... Israel». «Pero ya ves...». «Es verdad que algunas mujeres dicen...». «Pero a Él nadie le ha visto». No tienen dónde apoyarse.

Hace falta que haya compañeros de camino que hagan lo mismo que Jesús: acercarse, preguntar, escuchar, y compartir. Compartir-asumir el dolor de la decepción que nos comparten, y

---

7. En algún sentido, la Escritura y la Biblia toda no es más que la cristalización escrita acumulada de las distintas interpretaciones y reinterpretaciones de la propia vida del pueblo de Dios, de Israel, la suma de sus sucesivas autoterapias cognitivas...

compartir-dar el fuego de la utopía que enciende el corazón y resucita la esperanza[8].

Los militantes latinoamericanos tienen que hacer la «experiencia de Emaús»: necesitan redescubrir, reinterpretar «lo sucedido», lo sucedido con la utopía liberadora. Ayer como hoy, Jesús quiere decirnos que el fracaso es sólo aparente. ¿Acaso podría haber sido de otra manera? ¿Estaba la humanidad preparada para acoger ya la utopía? ¿No era ese el camino lógico y necesario que experimenta siempre en este mundo el exiliado amor y la impalpable utopía? ¿Fracasaron los mártires? ¿Fue inútil su muerte?

Jesús quiere decirnos que hoy volvería a morir por acercar aunque sólo fuera un poco más la utopía del Reino a esta América Latina que, también, como el pueblo de Jesús, vive en ansiosa espera (Lc 3, 15), aunque esa espera esté hoy embotada por la depresión y el desconcierto.

La fe cristiana puede sacar hoy de sus arcas todo el capital simbólico del que dispone para hacer valer la Causa de Jesús. En ese sentido es cierta la expresión de Enrique Dussel de que los cristianos (aunque no sólo ellos) pueden llevar adelante hoy lo que no pueden empujar aquellos que basaban su esperanza en «certezas científicas». Hoy no hay ya certezas científicas en las que hacer pie, cuando éstas han saltado por los aires y la crisis de las ciencias sociales todavía es desconcierto y perplejidad. Los cristianos tienen en su bagaje de esperanza el coraje de la fe, que es la decisión de arriesgarse a creer, como Jesús, con su misma fe ante la vida y la historia, que éstas tienen sentido, y que sigue habiendo una causa por la que vivir y por la que luchar, y hasta

---

8. Al dicho brasileño «la esperanza no muere», Casaldáliga suele apostillarle: «y si muere, resucita».

por la que morir[9]. Y eso, no como una conclusión de un silogismo montado sobre «verdades científicas», sino como un acto de coraje en el que consiste la fe.

La fe cristiana tiene que transmitir este potencial al Continente, a los militantes populares, cristianos y no cristianos. Tiene que contagiar esperanza, utopía, fidelidad a las Grandes Causas. La Causa vive; la lucha sigue.

América Latina necesita una terapia cognitiva y también conductual. Necesita detectar sus propios pensamientos distorsionados, aislarlos, desenmascararlos, extirparlos, reemplazarlos con pensamientos adecuados. Necesita detectar los sentimientos negativos distorsionados, y curar las heridas en carne viva de las que aquellos brotan; esta curación se logrará también reemplazando, inundando con sentimientos positivos contrarios los sentimientos negativos distorsionados.

La fe y la teología están en la obligación de transmitir esperanza al Continente. Es su papel en esta hora grave y decisiva. Es también su misión. Es nuestra misión, de cada uno.

En toda esta recuperación, tendrá un papel fundamental la palabra. Jesús hizo también logoterapia. No sólo, pero sí muy fundamentalmente. La palabra sigue mereciendo alabanzas como el medio de comunicación por excelencia. No se trata, obviamente, de una oposición entre palabra-hechos, práctica-teoría, pues la palabra de Jesús y su teoría es siempre histórica, narrativa, a partir de los hechos y en referencia a la práctica. Se trata de que la palabra también es un hecho, y muy fundamental.

---

9. Las causas por las que vivir son a la vez las causas por las que merece la pena morir, decía Albert Camus; una causa por la que no merezca la pena morir, tampoco merece que se viva por ella.

En todo caso, la palabra con los hechos siguen siendo la pareja imprescindible: la palabra sin los hechos es increíble; los hechos sin la palabra son incomprensibles.

Los discípulos de Emaús, yendo a Emaús estaban «de vuelta» de Jerusalén y de vuelta de todo. El encuentro con Jesús - que quizá puede sorprendernos en cualquier compañero de camino anónimo- les dió la vuelta y los devolvió a Jerusalén, de donde huían. Una vez que compartieron con Jesús tanto la palabra como el pan, se sintieron «de vuelta» de Emaús, y por eso se volvieron de Emaús, «aunque era de noche», a Jerusalén, al lugar de la lucha y de la comunidad organizada. No era preciso esperar a ver el alba para ponerse en camino. «Se levantaron al momento» (24, 33).

«Aunque es de noche» todavía, hay motivos para la esperanza total.

La fe cristiana, fuente inagotable de caudal utópico, por la dimensión inevitablemente cognitiva que conlleva, tiene la capacidad de convertir las mayores contradicciones o derrotas, en esperanzas renacidas. Pedro Casaldáliga lo ha dicho con palabras claras:

> «Somos soldados derrotados de una causa invencible... Sí, nuestra Causa es invencible. Son ellos los que van a perder. No estamos en el "final de la historia"; estamos apenas comenzando...

Apéndices

Oración terapéutica para militantes

Adaptación de la Agenda Latinoamericana'95
sobre original de Tiago de Melo

Por más grises o tristes que sean los días, cada uno de nosotros lleva en su corazón un álbum de fotografías queridas del pasado. Son memorias de acontecimientos que nos produjeron alegría. Abre ahora ese álbum y revive el mayor número posible de acontecimientos...

Es probable que la primera vez no encuentres muchos acontecimientos de ese tipo. Poco a poco descubrirás más, y disfrutarás reviviéndolos en la presencia del Señor. Más: cuando te visiten nuevas alegrías, grabarás mejor su recuerdo y no permitirás que se pierdan tan fácilmente; llevarás contigo un inmenso tesoro del que podrás elegir siempre que quieras dar nuevo vigor a tu vida. Eso es lo que hacía María cuando guardaba cuidadosamente en su corazón preciosos recuerdos de la infancia de Jesús, memorias que más tarde reviviría con amor.

Trasládate a una página de nuestra historia que te conmovió especialmente con un gozo profundo. O pon ante tu corazón la memoria de un héroe o un mártir de nuestro pueblo que te conmueva por su calidad de vida, o por la grandeza de su muerte. O recuerda un hecho de tu vida en el que crees que diste lo mejor de ti mismo, del que te sientes hasta santamente orgulloso. O una escena

de tu vida en la que te hayas sentido profundamente amado y valorado...

¿Cómo fue? ¿Qué sentiste? ¿Por qué ocurrió aquello? Revive la escena y detente en ella hasta que re-experimentes lo más posible el gozo y la felicidad profunda que sentiste entonces. Retén y deja calar en ti esos sentimientos el mayor tiempo posible... Siente que estás en la presencia de Dios y dale gracias por todo eso, sin palabras, simplemente con el corazón agradecido con tales sentimientos... Pídele esperanza, para ti y para nuestro pueblo...

Este acto de volver a escenas pasadas en las que sentiste amor y gozo es uno de los ejercicios más exquisitos que conozco para edificar tu bienestar psicológico. Muchos de nosotros pasamos de largo por lo que un psicólogo llamaría «experiencias-cumbre». Pocas personas son capaces de entregarse a esas experiencias positivas. Por eso, les sirven de nada, o de muy poco. Hace falta volver con la imaginación a esas experiencias y recuperar al máximo su contenido. Aunque vuelvas a ellas con mucha frecuencia, siempre hallarás allí alimento abundante. Su contenido parece no agotarse jamás. Son una fuente de gozo inagotable.

Ten cuidado de que, cuando lo hagas, no las contemples como desde fuera. Es preciso re-vivirlas, vivirlas de nuevo. Métete dentro de esas escenas, participa en ellas. Haz que tu fantasía sea tan viva que la experiencia parezca que te vuelve a conmover hoy con toda su fuerza.

Antes de que pase mucho tiempo experimentarás el valor psicológico de este ejercicio y adquirirás un nuevo respeto hacia

la imaginación como fuente de vida y de energía. La fantasía es una herramienta valiosísima para la terapia y para el crecimiento personal. Produce, a su modo, una eficacia semejante a la realidad misma. Si en la tenue luz del atardecer veo venir hacia mi un amigo e imagino que es un enemigo, todas mis reacciones, psicológicas y fisiológicas, serán idénticas a las que tendría si mi enemigo estuviese allí realmente. Al contrario, cuando revivas escenas en las que sentiste amor y gozo disfrutarás los efectos de estar realmente expuesto al amor y al gozo, que son inmensos.

Este ejercicio rompe la resistencia inconsciente que muchos hacen al amor y al gozo. Aumenta su capacidad de aceptarlos cuando llaman a su puerta. Aumenta también su capacidad de experimentar a Dios, de abrir los corazones a su amor y a la alegría que la experiencia de Dios produce, y de aceptar el hecho de que somos personas a las que se puede amar. Quien no permite sentirse amado por el hermano al que ve... ¿cómo permitirá sentirse amado por Dios al que no ve?

Ayuda también a superar el sentido espontáneo de nulidad, de culpa, uno de los obstáculos más comunes. De hecho, cuando Dios entra en nuestro corazón nos hace sentirnos intensamente amados y amables. En nuestra vida hay mucho positivo, y hemos experimentado mucho amor de Dios. Reexperimentar todo esto fortalecerá nuestra autoestima. Tienes que amar a Dios y al prójimo, «como a ti mismo». La caridad empieza por casa...

También, este ejercicio repara nuestras fuerzas en este tiempo en el que la grave situación que vivimos nos inclina a fijarnos sólo en lo negativo que estamos viendo, haciéndonos propensos al desánimo y a la depresión. En nuestra historia y en la de los demás, hay muchos «misterios gozosos» de los que nos olvidamos con demasiada frecuencia... Toda la esperanza que en

otra hora hemos vivido y derrochado, la lucha heroica de nuestro pueblo, la mística de nuestros mártires... están ahí, en el pozo de nuestra memoria, y es preciso volver una y otra vez a nuestro propio pozo para realimentarnos mientras caminamos quizá por un desierto...

Por su parte, la fe, al capacitarnos para descubrir la presencia de Dios y su amor a los pobres a pesar de las apariencias tan negativas, al darnos una visión contemplativa de la realidad, nos ayuda a no ahogarnos en un vaso de agua, y a recuperar fuerzas para la esperanza.

Para una higiene psicológica de la esperanza

Agenda Latinoamericana'93

Como existe la higiene física, también hay una higiene mental y psicológica.

La falta de higiene física, además de ser mortificante para uno mismo y para los demás, produce normalmente enfermedades físicas. La falta de higiene mental y psicológica, además de no dejar vivir felices al individuo ni a los que le rodean, comporta también el riesgo de enfermedades psicológicas.

La esperanza no es una simple decisión de mi voluntad personal, ni es tampoco un puro don de Dios ajeno enteramente a mi responsabilidad. Es más bien una combinación de ambos

aspectos. Pero muchas veces lo que más influye en el tono de nuestra esperanza es el manejo adecuado o desacertado que demos a los factores que diariamente acosan a nuestra esperanza. No basta decidir tener esperanza (voluntarismo) ni basta poner la confianza en Dios (espiritualismo). Es necesaria también la «higiene de la esperanza».

Somos seres sociales. No somos islas. Aun en las decisiones más individuales estamos influenciados. El ambiente social, el horizonte en que se mueve la sociedad marca también nuestro propio horizonte espiritual. Las sociedades humanas también tienen sus horas altas y sus horas bajas. Y en cada hora todos estamos marcados por ese tono psicológico que vive la sociedad. No se puede tener la misma esperanza en una hora de exultación social o en otra hora de depresión social.

Estamos en una hora de depresión. La esperanza de los pobres está amenazada gravemente en esta hora. Muchas cosas han cambiado en el mundo, muchas utopías y esperanzas se han inviabilizado. Hemos entrado en la «noche oscura de los pobres». Muchos militantes se han visto conmovidos hasta lo más hondo de su ser al ver quebrarse esperanzas que creían estar tocando ya con la mano. Algunos han perdido las utopías de referencia, de forma que ya no saben realmente cuál es el sentido de su vida. Otros han entrado en crisis personales, con depresiones psicológicas y hasta síntomas psicosomáticos. Otros, finalmente, huyen del problema derivando al individualismo, al acomodamiento, al pragmatismo.

En esta hora psicológica de la sociedad todos estamos psicosocialmente proclives a la depresión, a la desmovilización, a la huida. Es el condicionamiento psicosocial de esta hora. Los castigos que han sufrido nuestras utopías han sido tan fuertes que la sociedad misma, como un todo, está como escarmentada, «de

vuelta», cansada, deseosa de no volver a enfrentar los problemas, como queriendo olvidar y huir hacia actitudes no conflictivas, gratificantes, consoladoras.

Los que habían puesto los motivos de sus esperanzas en los avances logrados se han quedado sin motivos al ver derrumbarse esos avances. Los que habían optado por los pobres porque eran los inexorables «vencedores de mañana» se han quedado sin fundamento de su opción al ver que los pobres se han quedado en ser simplemente, una vez más, los «perdedores de hoy». Sólo los que tenían la esperanza apoyada sobre fundamentos al abrigo de los avatares históricos mantienen hoy alta la esperanza.

Una cierta corriente psicológica explica la depresión como la reacción de un organismo que se siente tan golpeado y castigado por los estímulos negativos del ambiente que le rodea, al margen de que actúe de un modo u otro, que decide no actuar, huir, para evitar seguir recibiendo esos castigos. Las transformaciones ocurridas en los últimos años en el mundo de cara a las esperanzas de los pobres han sido un fuerte castigo a sus esperanzas. El castigo ha sido tan grande y los estímulos negativos tan continuados, que muchos militantes ya no se palpan su esperanza. Y esta situación, que en algunos se manifiesta hasta psicosomáticamente, de alguna manera nos afecta a todos, aun a los que nos creemos a salvo, porque se trata de una «hora psicológica» que flota en el ambiente y que nosotros respiramos aun sin darnos cuenta.

En esta situación global, es más que nunca importante llevar una adecuada higiene de la esperanza, para protegela lo más posible de la enfermedad y hasta de la muerte.

En primer lugar no se debe echar leña al fuego. Eso es lo que se hace cuando la persona no se da cuenta de que sólo cultiva pensamientos negativos. Nunca mira lo positivo, lo que incluso las peores situaciones pueden tener de beneficioso. Los militantes que se enquistan en los análisis negativos y en las esperanzas frustradas sin tratar de buscar otros aspectos positivos, tarde o temprano caen en la depresión, arrojan la toalla.

En segundo lugar es importante aprovechar las consoladoras lecciones de la historia. Nos puede parecer que se han hundido ahora las esperanzas de los pobres, pero un análisis detallado de la historia evidencia que de ninguna manera esta hora del mundo es la peor. A lo más podremos decir que ésta es una de tantas horas bajas que el Pueblo ha vivido. Y es difícil pensar que ésta sea la hora más baja.

En tercer lugar es importante también fortalecerse con el recuerdo de los héroes y sobre todo los mártires, los testigos, que no son sólo los que dieron su vida por la Causa, que como tales han de ser recordados perennemente, sino todos los testigos, todos aquellos que en situaciones semejantes a las que hoy vivimos, viéndose marginados, despreciados o incomprendidos, supieron aguardar con paciencia el paso del invierno, sin abdicar de sus convicciones ni hurtarse al oprobio que por ellas tuvieron que soportar. Si tantos supieron aguantar durante tanto tiempo situaciones de igual o mayor postración que ésta nuestra, ¿cómo no vamos a ser capaces de hacer nosotros otro tanto?

En cuarto lugar debemos recordar los motivos de nuestras luchas: si los motivos siguen ahí, intactos, o incluso incrementados, no podemos desistir. Al contrario: hoy hay nuevos motivos.

Y también unas consideraciones globales:

- Una causa no deja de ser justa porque sea derrotada por la fuerza. El poder puede vencer, pero no por eso necesariamente convencer.

- Tenemos todos como resabios de lo que podríamos llamar una «teología de la guerra», inconscientemente, que consiste en pensar que el que gana es el que tiene a Dios de su parte, y con Dios tiene la razón y la verdad. Lo que se impone de hecho, lo que triunfa es lo que tiene la razón y la verdad. Por eso, si nosotros hemos perdido será que no estábamos en lo cierto ni era nuestra lucha lo que Dios quería. Esto, aunque cuesta descubrirlo, es un pensamiento pagano que nada tiene que ver con el mensaje de Aquel que a pesar de ser justo fue aniquilado por sus enemigos.

- Recordar con memoria histórica que la vida sigue y la historia no se detiene, aunque algunos preconicen su final. Cuando menos lo esperemos aparecerán los signos de un nuevo amanecer.

En esta hora psicosocial que vivimos, la fe cristiana y su visión global de la coyuntura histórica tiene, en opinión de muchos, un inestimable valor como terapia psicológica, pues sostiene a la persona y le da motivos para seguir viviendo y luchando. Los cristianos tienen la obligación de testimoniar la esperanza y de alimentar la esperanza de los hermanos.

Bibliografía

Bibliografía

Aspectos psicológico-filosóficos

BECK, A.T. y otros,
Terapia cognitiva de la depresión, Desclée de Brouwer, Bilbao 51983.

BECK, A.T.,
Depression: clinical, Experimental and Theoretical Aspects, Hoeber Nueva York 1967.

BECK, A.T.,
Cognitive Therapy and Emotional Disorders, New American Library, Nueva York 1979.

ELLIS, A.,
A new Guide to Rational Living, Wilshire Books, North Hollywood, California 1975.

FROMM, Erik,
Piscoanálisis de la sociedad contemporánea, FCE, Madrid 141980.

FROMM, E.,
¿Tener o ser?, Herder, Barcelona 1982.

GOMES, Wilson,
O reencantamento do mundo, Cadernos do CEAS 143 (febrero 1993) 26-31.

HORNEY, Karen,
La sociedad neurótica de nuestro tiempo, Paidós, Buenos Aires 1971.

KELLY, G.,
The Psychology of personal constructs, (vols. 1 y 2), Norton & Co., Nueva York 1955.

LADOUCER, BOUCHARD, GRANGER,
Principios y aplicaciones de las terapias de la conducta. Editorial Debate, Madrid 1981.

LAZARUS, Arnold,
Behavior therapy and beyond, Nueva York, McGraw-Hill 1972.

LIPOVETZKY, J.C.,
La era del vacío, Anagrama, Barcelona 1968.

LIPOVETZKY, Jaime César,
Carta a um jesuíta a propósito das «utopias restritas» e do pós-modernismo, Cadernos do CEAS, 143(febrero 1993)67-78.

MAHONEY, M. y FREEMAN, A.,
Cognición y psicoterapia. Cognición y desarrollo humano, Paidós, Buenos Aires 1988.

MARCUSE, H.,
El hombre unidimensional, Barcelona 1969.

MARTIN BARO, Ignacio,
Psicodiagnóstico de América Latina, UCA, San Salvador 1972.

McKAY, M. - DAVIS, M. - FANNING, P.,
Técnicas cognitivas para el tratamiento del estrés, Martínez Roca, Barcelona 1985.

SCHACHTER, S. y SINGER, J.E.,
Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional State, «Psychological Review» 69(1962)379-399.

VATTIMO, Gianni y otros,
En torno a la posmodernidad, Anthropos, Barcelona 1991.

Aspectos teológico-pastorales

BONAVIA, P. - GALDONA, J.,
Neoliberalismo y fe cristiana, Obsur, Montevideo 1994.

CABARRUS, C. R.,
Buen espíritu y mal espíritu en situaciones específicas de la Iglesia de hoy, «Diakonía» 63(sept 1992)109-150.

CARDENAL, E.
Nicaragua y las nuevas izquierdas, «El Nuevo Diario» 5.9.1992, Managua.

CASALDALIGA, Pedro,
Quedan los pobres y Dios, RELat nº 8 (http://www.uca.ni/koinonia/koinonia.htm

CASALDALIGA, Pedro,
El vuelo del Quetzal, Maíz Nuestro, Panamá 1988.

CENTRO NAZARET,
Crepúsculos y amaneceres, Centro Nazaret, Buenos Aires 1994.

COLECTIVO,
Documento Kairós Centroamericano.

COLECTIVO,
Documento Kairós Internacional.

ENCUENTRO NACIONAL "NUEVA TIERRA" DE AGENTES DE PROMOCION SOCIAL Y PASTORAL,
Las lógicas que utilizamos para decidir, Bella Vista, octubre 1995, editado por el Centro Nueva Tierra, Buenos Aires, 1996, 61 pp

FUMEC-ALC,
Documentos, Dossier enero-marzo 1992.

GUMILLA, Centro,
Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario, en la obra colectiva *Neoliberalismo y pobres. El debate continental por la justicia.* Bogotá 1993, pp 293-323.

IRIARTE, Gregorio,
Análisis crítico de la realidad, CAEP-CEPROMI, Cochabamba, Bolivia, 1996 (sexta edición totalmente refundida); especialmente págs 95ss.

MADURO, Otto,
Mapas para la fiesta. Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento, Centro Nueva Tierra, Buenos Aires 1993.

MELLO, Antonio de,
Sadhana, un camino de oración, Sal Terrae, Santander 1989.

SCHAFF, Adam,
Humanismo ecuménico, Trotta, Madrid 1993.

VARIOS,
Dando razón de nuestra esperanza, Nicarao, Managua 1991.

Del autor

- ***El Kairós en Centroamérica,*** Nicarao, Managua 1990.

- ***Análisis de la coyuntura de la utopía latinoamericana,*** Agenda Latinoamericana'96, pags. 16-17.

- ***Entre lagos y volcanes. Práctica teológica en Nicaragua,*** DEI, San José 1991.

- ***Espiritualidad popular de la Liberación en Nicaragua,* en *Pueblo revolucionario, Pueblo de Dios,*** CAV, Managua 1990.

- ***¿Qué queda de la opción por los pobres?,*** «Christus», 667(agosto 1993)7-19, CRT, México; «Solidarios», SICSAL, (abril 1993), México; «Alternativas» 1(junio 1993)101-127, Guatemala; «Solidarios», SICSAL, edición para los Comités Romero del Estado Español, Madrid, 41 pp; «Diakonía», 67(septiembre 1993)41-63, Managua; «Ocote encendido» nº 19, Comité Romero, Zaragoza, 41 pp; «Utopías», 8(septiembre 1993)26-32, Bogotá; «Caminando», Montréal, Canadá; «Revista Electrónica Latinoamericana de Teología», item nº 6, accesible por Internet y en APC.

- ***Para un análisis de la coyuntura de la Historia de la Salvación desde Nicaragua***, en VARIOS, ***Dando razón***; «Amanecer», 72(marzo 1991)26-32, Managua; «Documentos del Ocote Encendido», Comité Cristiano de Solidaridad, Zaragoza, nº 7, 20 pp.

Fijos los ojos en la utopía de Jesús, «Misiones extranjeras», 139(enero-febrero 1994)49-63, Madrid; «Nueva Tierra» 23(mayo 94)17-23, Buenos Aires; «Revista Electrónica Latinoamericana de Teología», item nº 52, accesible por Internet y en APC; «Diakonía» 72(diciembre 94)45-55, Managua; «Milpa», Boletín de los comités de solidaridad de Euskalherría con América Latina, 41(diciembre 1995)7-21.

Para una higiene psicológica de la esperanza, «Agenda Latinoamericana'93», varias ediciones; «Amigo del Hogar» 544(dic 1992)3-4, Santo Domingo, Rep. Dominicana; «Diakonía», 71(septiembre 1994)96-98, Managua. «CRIE», 302(febrero 1993)16, México.

Kairós: un fenómeno, un género, una oportunidad, «Revista Eclesiástica Brasileira» 50/199(setembro 1990)675-685, Petrópolis, Brasil.

Soldados derrotados de una causa invencible. Evaluación autocrítica de la Teología de la Liberación, «Nueva Tierra Nuestra», 9(mayo 1995)5-10, Managua.

(con CASALDÁLIGA), ***La noche de los pobres está en vela,*** «Nuevo Amanecer Cultural», (26.3.94)5, Managua; «Vida Nueva»1939(9.4.94)8-10, Madrid; «Diakonía» 70(junio 1994), Managua; «Documentos del Ocote encendido» nº 24, 1994, págs. 17-29, Zaragoza; «Verapaz» 33(junio 94)41-44, Valladolid; «Revista Electrónica Latinoamericana de Teología», item nº 61, accesible por Internet y en APC; «Éxodo» 26(diciembre 1994)29-32, Madrid; «Misión Fe y Vida» 8(enero 95)5-11, Teruel, España.